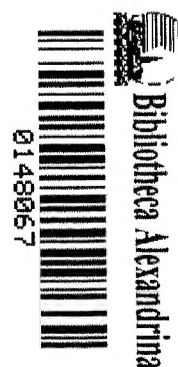


# مقدمة في علم الأخلاق

تأليف  
الدكتور محمود حمدي زقزوق  
أستاذ بجامعة الأزهر وفطر





مقدمة  
فى علم الأخلاق

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الثالثة

١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م

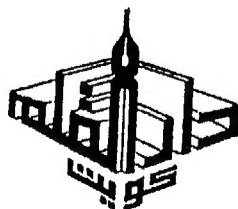
دار القلم - الكويت

شارع السور - بجانب وزارة الخارجية - عمارة السور

ص . ب : ٢٠١٤٦ - هاتف : ٢٤٥٧٤٠٧ - ٢٤٥٨٤٧٨ - بريقاً : توزيعكو

مقدمة  
في  
عِلْمِ الْاِخْتِلَافِ

تأليف  
دكتور محمود حمدي زقزوق  
أستاذ بجامعة الأزهر وقطر





# إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق

حديث شريف

[ رواه البخارى فى كتاب الأدب المفرد ]





بسم الله الرحمن الرحيم

### مقدمة الطبعة الثالثة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله .... وبعد ،

فقد صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب فى عام ١٩٧٢ م والطبعة الثانية فى عام ١٩٨١ م . وكان الكتاب فى طبعته السابقتين عبارة عن ملخص للمحاضرات التى ألقيتها على طالبات كلية البنات الاسلامية بجامعة الأزهر ، فى العام الجامعى ٧١ / ١٩٧٢ م فى مادة علم الأخلاق .

وتختلف الطبعة الحالية عن الطبعتين السابقتين فى بعض الأمور ، فقد توسعنا بعض الشيء فى تناول بعض النقاط فى مواضع مختلفة من الكتاب ، وأضفنا إلى الفصل الثالث حديثاً عن العلاقة بين الأخلاق الفلسفية والأخلاق الدينية ، وأعدنا النظر فى الفصل الأخير ، وذلك كله بقصد زيادة التوضيح للأفكار ، وإزالة ما قد يكون فى طريقة التناول من غموض فى بعض النقاط .

ولكننا لم نرد بذلك أن يخرج الكتاب بصفة عامة عما قصد به فى بادىء الأمر ، وهو أن يكون مدخلاً أولياً لدراسة موضوعات علم الأخلاق ، ولهذا فإنه لم يكن من هدفنا الاستقصاء والتفصيل ، وإنما فقط اللقاء بعض الضوء على أهم مسائل هذا العلم ، وتناول المسائل فى خطوط عريضة .

ويشكل هذا الكتاب ، فى صورته الحالية ، مع كتابنا « تمهيد للفلسفة » وكتاب « مدخل إلى الفكر الفلسفى » لبوخينسكى الذى قمنا بترجمته من اللغة الألمانية - وحدة واحدة . فهذه الكتب الثلاثة يكمل بعضها بعضاً ، من حيث

أنها تشكل سلسلة متشابكة الحلقات تخدم هدفا واحدا ، وهو تمهيد السبيل أمام القارئ للدراسة الفلسفة بفروعها المختلفة ، ومنها الأخلاق التي كان يعتبرها سقراط لب الفلسفة ، ولم يكن في ذلك مجافيا للصواب .

فالأخلاق من الموضوعات التي تشغل مكانا كبيرا من اهتمام الإنسان ، وتستحوذ على تفكيره ، أو ينبغي أن تكون كذلك ، فالإنسان لا يستطيع أن يستغنى عن الأخلاق في أى لحظة من لحظات حياته ، ولا يستطيع أن يستغنى عن مثل أعلى في سلوكه ، أو معيار للحكم على أفعاله وأفعال الناس بالخير أو الشر . ولا يمكن أن يتصور المرء انسانا يعيش بلا ضمير يحاسبه اذا أخطأ ، ويلومه اذا استمر في الخطأ وتمادى في الشر .

وهكذا نجد أن الانسان لا يستطيع أن يعيش بدون قيم ، فهو الكائن الوحيد في هذا الوجود الذى فى وسعه أن ينتقل من مرتبة الحاجات الطبيعية الصرفة إلى مجال القيم الخلقية الحقيقية . ومن هنا قيل إن الانسان حيوان أخلاقى . ومهما كانت الدرجة التي قد يصل إليها الإنسان من التردى الأخلاقى فى وقت من الأوقات ، فإنه سيظل على الرغم من ذلك كائنا أخلاقيا ، يمزج فى حياته الواقع المعاش بالمثل العليا ، ويجمع فى سلوكه بين مرتبة الحاجات الغريزية ومرتبة الضمير الخلقى والسمو الروحى .

ومن هنا كانت أهمية الدراسات الأخلاقية ، فإنها ليست مجرد دراسات نظرية جافة منفصلة عن حياة الناس ، وإنما هى دراسات مرتبطة ارتباطا وثيقا بحياة الناس ، وممترجة بسلوكهم امتزاجا عضويا .

ومن أجل ذلك تستحق الأخلاق وقفة ، بل وقفات ، يتأمل فيها المرء أصولها وقوانينها ، ونظرياتها ، التي شغلت الإنسان منذ فجر التاريخ ، وستظل تشغل اهتمامه الى أهد الأبدن .

ونأمل أن تسهم هذه الطبعة الجديدة فى إثارة اهتمام طلابنا بالدراسات الفلسفية بوجه عام ، وحفزهم إلى مزيد من الاطلاع الجاد والدراسة العميقة فى

مجال الدراسات الأخلاقية بوجه خاص .

والله من وراء القصد وهو حسبنا ونعم الوكيل ؛

الدوحة في : ٢١ شعبان ١٤٠٣ هـ

٢ يونيو ١٩٨٣ م

د . محمود حمدى زقزوق



## الفصل الأول مقدمات عامة

- علم الأخلاق بين الدين والفلسفة .
- تعريف علم الأخلاق وموضوعه .
- فائدة علم الأخلاق .
- مهمة علم الأخلاق .
- مناهج علم الأخلاق .
- الخلق وعوامل تكوينه .
- المسؤولية .
- الحكم الخلقى .



## ١ - علم الأخلاق بين الدين والفلسفة

عندما نريد أن نتحدث هنا عن علم الأخلاق من وجهة النظر الفلسفية ، نجد أنه يتحتم علينا أولاً أن نقوم بتحديد العلاقة بين هذا العلم وعلم الأخلاق الديني .

فإذا علمنا أن هدف الأخلاق هو وضع مثل أعلى أمام الإنسان متمثلاً في قيم ومبادئ خلقية ، ليسير على هديها ويبتدى بنورها ، فاننا نستطيع أن نقول : إنه لا خلاف بين هذين العلمين ، إذ أن الهدف واحد في كلا الحالتين . ولكن الخلاف بينهما إنما هو في المنهج الذي يتبعه كل منهما . فنقطة انطلاق الباحث في الأخلاق الفلسفية تختلف عن نقطة الانطلاق عند الباحث في الأخلاق الدينية ، أي أن الطريق الذي يسلكه كل منهما - للوصول إلى الهدف الواحد - مختلف .

فعلم الأخلاق الديني يعتمد على الوحي السماوي ، ونقطة انطلاقه هي الدين مسيحياً كان أم يهودياً أم إسلامياً . وعلى ذلك فالأخلاق الدينية لا ترى هناك حاجة إلى البحث العلمي في أساس الخير والشر والفضيلة والرذيلة ، إذ أن الدين قد وضع فعلاً المبادئ الخلقية التي يجب على المؤمن الالتزام بها حتى يكون فاضلاً . أما علم الأخلاق الفلسفي فإنه يعتمد أساساً على العقل . وتسعى الفلسفة الخلقية إلى تحليل ما يسمى بالوقائع الخلقية وتأسيسها تأسيساً فلسفياً ، أي تبحثها بالطرق الفلسفية البحتة .

وتتمثل المسائل الأساسية للفلسفة الخلقية في البحث عن ماهية الخير والشر وعن الأساس النظري للواجبات وعن العلاقة بين الخلقية والسعادة . إلخ<sup>(١)</sup> ويستحضر المنهج الفلسفي أمام عينيه عمل الإنسان بأغراضه وشروطه ، ويراعي بوجه خاص أننا نعرف التفرقة بين الخير والشر ، وأن لنا وعياً وإدراكاً

Herders Kleines Philos .

(١) انظر في ذلك :

Worterbuch p . 52

بأنه ينبغي علينا أن نترك الشر وأن نعمل الخير ، وعلى أساس هذا البحث يحصل الإنسان على إدراك ثابت لتقييم عمله من الناحية الخلقية .  
وينبغي أن يكون واضحاً أن علم الأخلاق الفلسفى لو فهم فهماً سليماً فإنه - من ناحية المبدأ - لا يرفض إطلاقاً الأخلاق الدينية المبنية على أسس دينية . أى أنه يرى أن من الممكن أن تؤسس المطالب الأخلاقية على تعاليم دينية ، ولكنه فقط لا يجعل هذه المسألة موضوعاً لبحثه <sup>(٢)</sup> ، فمن الخطأ الظن بأن علم الأخلاق الفلسفى يتعارض مع علم الأخلاق الدينى أو لا يدع له مجالاً .

وإذا قلنا هنا إن علم الأخلاق الفلسفى لا يتعارض مع علم الأخلاق الدينى فنحن بذلك نمس جانباً من مسألة أساسية هى مسألة العلاقة بين الدين والفلسفة أو بين العقل والوحى <sup>(٣)</sup> ولا نريد هنا أن نخوض فى تفصيل هذه المسألة ، فليس هنا مجالها ، وإنما نريد باختصار أن ننبه إلى أن العقل - الذى هو أداة الفلسفة بجميع فروعها ومنها الأخلاق - هبة من الله للإنسان ليميز به ، ويسير مسترشداً بهديه ، ومن ناحية أخرى فإن الوحى هبة من الله للإنسان أيضاً لهديته وإرشاده فى دنياه وأخراه .

وإذا كان المصدر واحداً فلا يمكن أن يكون هناك تناقض أو نزاع بين الوحى الذى هو من الله والعقل الذى هو من الله أيضاً ، وإنما يكمل كل منهما الآخر ، ولا يمكن الاستغناء بأحدهما عن الآخر . فالعقل والنقل يسيران فى القرآن معاً جنباً إلى جنب . وهذا هو ما يؤخذ من قول الله تعالى : ﴿ وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا فى أصحاب السعير ﴾ <sup>(٣)</sup> . وكلاهما فى نهاية الأمر مرده إلى الله ، ولهذا فالأخرى أن لاعتبرهما مصدرين مختلفين للإلزام الخلقى وإنما نراهما مستويين لمصدر واحد <sup>(٤)</sup> .

H. Reiner : Die Philos. Ethik. P. 20f.

(٢) انظر فى ذلك .

(٣) سورة الملك ١٠ .

(٤) دستور الأخلاق فى القرآن للدكتور محمد عبد الله دراز ص ٣٤ ترجمة

د . عبد الصبور شاهين - مؤسسة الرسالة بيروت ١٩٧٣ .



ومن أجل ذلك أيضاً يرى الإمام الغزالي العلاقة بينهما على أنها علاقة تعاون وتعاضد لا علاقة نزاع وتضاد . وفي هذا المعنى يقول في كتابه معارج القدس : « اعلم أن العقل لن يهتدى إلا بالشرع ، والشرع لم يتبين إلا بالعقل فالعقل كالأس والشرع كالبناء ، ولن يغنى أس ما لم يكن بناء ، ولن يثبت بناء ما لم يكن أس .... فالشرع عقل من خارج والعقل شرع من داخل وهما متعاضان بل متحدان .... ولكونهما متحدان قال الله تعالى : ﴿ نور على نور ﴾ أى نور العقل ونور الشرع » (٥) .

وتأسيساً على ذلك يرى الغزالي أيضاً أنه لا يمكن أن يكون هناك تناقض بين العلوم الدينية والعلوم العقلية . فاذا اعتقد أحد أن الربط بينهما غير ممكن فان ذلك يرجع في رأيه إلى عمى في البصيرة وفي ذلك يقول : « وظن من يظن أن العلوم العقلية مناقضة للعلوم الشرعية ، وأن الجمع بينهما غير ممكن ظن صادر عن عمى في عين البصيرة » (٦) ولهذا نجد الغزالي يقول في موضع آخر : « فالداعى إلى محض التقليد ( في الأمور الدينية ) مع عزل العقل بالكلية جاهل ، والمكتفى بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسنة مغرور » (٧) .

من ذلك يتبين أن العقل والدين يسيران معاً جنباً إلى جنب في سبيل خير الإنسان وسعادته في دنياه وأخراه . أما ما يثار من مسألة النزاع بين العقل والدين ، أو بين العلم والدين ، فهذه مسألة نشأت أساساً في أوروبا في ظروف أخرى لم يكن لها نظير في الإسلام ، وبالتالي فالجدل فيها بالطريقة التي أثرت في أوروبا لا جدوى منه بالنسبة للمسلمين ، إذ هو جدل حول مسألة لا وجود لها- في حقيقة الأمر - في الإسلام .

وبعد أن حددنا العلاقة بين علم الأخلاق الفلسفي وعلم الأخلاق الديني

(٥) معارج القدس ص ٥٩ ، ٦٠ .

(٦) إحياء علوم الدين ٣ / ١٧ .

(٧) المصدر السابق ٣ / ٦ انظر أيضاً تفصيل ذلك في فصل العقل والنبوة من

كتابنا ( المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت ) دار القلم بالكويت ١٩٨٣ .

على النحو الذى رأينا يبقى هناك سؤال عن مدى حاجتنا إلى البحوث الأخلاقية الفلسفية مع وجود القوانين السماوية ، وسنجيب عن هذا السؤال عند تناولنا لموضوع المقاييس الخلقية ، وعلاقة الأخلاق الدينية بالأخلاق الفلسفية .

## ٢ - تعريف الأخلاق وموضوعه

عندما نريد أن نعرف علم الأخلاق ونحدد مفهومه فاننا نلاحظ أولاً أننا جميعاً في نظرتنا للعالم وللأشياء من حولنا لانقف إزاءها مجرد متفرجين ، ولكننا نرى ونفكر ونقيم ، فنحكم على الأعمال مثلاً بأنها خيرة أو شريرة ، نافعة أو ضارة .. إلخ<sup>(٨)</sup> .

وهذا يعني أننا لا نستطيع في أى لحظة من لحظات حياتنا أن نستغنى عن الاهتمام بالمسألة الأخلاقية . لأنها في واقع الأمر ضرورة الحياة العملية . وهذه الضرورة تلح علينا باستمرار أن نقرر لأنفسنا ماذا نفعل وماذا نترك . وفي خضم الحياة اليومية لا يحتمل الأمر التسويف في المسائل الأخلاقية . فلا بد إذن من الجواب السريع قبل أن يفوت وقت العمل ، وهذا الجواب لابد أن يكون قائماً على أساس مبدأ يرضاه المرء قاعدة لسلوكه ، ومعياراً لحكمه وتقديره<sup>(٩)</sup> . وهذا الحكم والتقدير من الأمور التي نمارسها جميعاً في حياتنا اليومية . وفضلاً عن ذلك فإن كل إنسان يسعى في حياته للوصول إلى أهداف معينة تختلف من شخص إلى آخر . وهذا كله يدفعنا إلى التساؤل عن معنى الخير والشر ، وعما إذا كان هناك أساس معين لحكمنا على فعل من الأفعال بالخيرية أو الشرية ، أو بمعنى آخر : هل هناك مقياس نقيس به أحكامنا الخلقية ، وكيف ينبغي أن يشكل الإنسان حياته ، وكيف ينبغي أن يكون تصرفه إزاء إخوانه في الإنسانية ، وما هو الهدف الذي ينبغي أن تخدمه أفعاله الخلقية ، وما هي الدوافع التي ينبغي أن تصدر عنها تصرفاته الخلقية ؟<sup>(١٠)</sup> .

على هذه التساؤلات وأمثالها يجيب علم الأخلاق . فهو علم يوضح لنا الحياة الأخلاقية ، ويساعدنا على معرفة الغاية الأخيرة للحياة ، ويبين لنا المقياس

(٨) انظر في ذلك : Bochenski : Wege Zum Philos . Denken : p 69

(٩) د . محمد عبد الله دراز : دراسات اسلامية ص ١٠٠ دار القلم

بالكويت ١٩٨٠ .

F . Austeda : Worterbuch der Philos . p 72

(١٠)

الأخلاقي الذي نهتدى به فى الحكم على الأعمال . وبعبارة أخرى هو علم يفسر لنا معانى الخير والشر ، ويوضح لنا الصورة المثلى التى ينبغى أن يتبعها الناس فى معاملتهم للآخرين ، ويبين ما ينبغى أن يقصده الناس فى أعمالهم من غايات ، وباختصار هو علم يبين الطريق لما ينبغى أن يكون<sup>(١١)</sup> .

وموضوع علم الأخلاق هو هذه المباحث جميعها التى أشرنا إليها . ومن ناحية أخرى ينقسم البحث فى علم الأخلاق إلى مجالين متميزين ، وهما مجال البحث فى الأخلاق العملية ومجال البحث فى الأخلاق النظرية ، وذلك على النحو التالى :

١ - علم الأخلاق العملى : ويبحث فى أنواع الملكات الفاضلة التى ينبغى على الإنسان أن يتحلى بها ويمارسها فى حياته العملية اليومية ، وذلك مثل الصدق والإخلاص والأمانة والوفاء والعفة والشجاعة والعدل والرحمة ونحو ذلك . وهذه كلها تمثل أنواعا من الأفعال لها مثال فى الخارج . وقد عرفت كل الأمم والشعوب فى القديم والحديث هذا النوع من الأخلاق العملية .

٢ - علم الأخلاق النظرى : ويبحث فى المبادئ الكلية التى تستنبط منها الواجبات الفرعية « كالبحت عن حقيقة الخير المطلق وفكرة الفضيلة من حيث هى ، وعن مصدر الإيجاب ومنبعه ، وعن مقاصد العمل البعيدة وأهدافه العليا ونحو ذلك » من الموضوعات التى سبقت الإشارة إليها .

ويطلق على هذا القسم أيضا فلسفة الأخلاق . وعلاقته بعلم الأخلاق العملى كعلاقة علم أصول الفقه بعلم الفقه . فموضوعه ليس هو أنواع الأفعال التى لها مثال فى الخارج كما هو الحال فى علم الأخلاق العملى وإنما موضوعه هو « جنس العمل المطلق وفكرته المجردة التى لا يتحقق مسماها خارجا إلا فى ضمن الأنواع التى يبحث عنها العلم العملى » . تلك الأنواع التى تعتبر بمثابة وسائل لتحقيق الغايات التى يبحث عنها العلم النظرى . والتى تتمثل فى الخير المطلق أو الفضيلة الكلية<sup>(١٢)</sup> .

(١١) انظر مبادئ الفلسفة لرابو برت ص ٦٧ والأخلاق لأحمد أمين ص ٢ .

(١٢) د . دراز : دراسات .. ص ١٠١ ، ١٠٢ .

### ٣ - فائدة علم الأخلاق

إن الحاجة إلى البحوث الأخلاقية تفرض نفسها في الوقت الذي يبدأ الناس فيه في التشكك في الأخلاق السائدة ، وعندئذ يتساءلون عن أسس المطالب الخلقية ، تلك المطالب التي تكون حتى ذلك الحين قد قبلت على أساس ديني أو على أساس تقليد بحت . وقد نشأ علم الأخلاق لدى اليونان القدماء في ظل ظروف من هذا القبيل ، وفي وقت انحلت فيه عرى الأخلاق لدى طوائف الشعب ، وشاعت فيه الفوضى الأخلاقية .

وقد ظهرت في شتى العصور وفي مختلف الحضارات ولدى الأفراد أيضاً - ولا زالت تظهر - أخلاق متباينة يناقض بعضها بعضاً إلى حد كبير ، وكل منها تدعى لنفسها الصلاحية المطلقة . وهذا بدوره يمكن أن يقود بسهولة إلى فكرة نسبية القيم - ولكن علم الأخلاق يأبى هذه النتيجة الانهزامية ، ويسعى من جانبه لتوضيح الأسس التي تقوم عليها المطالب الخلقية .

وفي عصرنا الحاضر تسود موجات غارمة من التشكيك فيما يتعلق بالمسائل الأخلاقية ، وذلك نتيجة للثورة العقلية منذ ما يزيد على مائة عام ، ونتيجة للمجتمعات المعاصرة التي تسود فيها مجموعة كبيرة من المذاهب والاتجاهات العقلية المختلفة التي يناقض بعضها بعضاً<sup>(١٣)</sup> ، الأمر الذي كان له أثره في ظهور بعض النظريات الحديثة التي يدعو أصحابها إلى « أخلاقية بلا إلزام ولا جزاء »<sup>(١٤)</sup> .

ولهذا يعد الاشتغال اليوم بعلم الأخلاق ذا أهمية بالغة . وإذا كان الأمر

Reiner : op . cit p . 5

(١٣)

(١٤) يعد الإلزام قاعدة أساسية يركز عليها كل النظام الأخلاقي ، فإذا غاب الإلزام غابت المسؤولية وغابت معها العدالة . وأدى ذلك إلى انتشار الفوضى وفساد النظام وسيادة الهمجية ( راجع دستور الأخلاق في القرآن ص ٢١ ) .

كذلك فإن السؤال التالي يفرض نفسه : ما هي الفائدة التي ترتجى من الاشتغال بعلم الأخلاق أو ماهي الغاية التي نسعى إليها من وراء دراستنا لهذا العلم ؟ إن الغاية من علم الأخلاق تتحقق إذا كانت أخلاق الإنسان قابلة للتغيير وهذه مسألة اختلفت فيها آراء المفكرين بين مؤيد ومعارض .

وقد كان سقراط ، مؤسس هذا العلم ، على رأس القائلين بقبول أخلاق الإنسان للتغيير وذهب إلى أن السبيل إلى تغييرها هو العلم ، فالعلم عنده هو الفضيلة والجهل هو الرذيلة ، أى أن العلم بالفضائل يستتبع التحلى بها والجهل بها هو مصدر الرذيلة .

وكذلك يرى الإمام الغزالي ( ت ٥٠٥ هـ ) أن تغيير الخلق ممكن . - ولو لم يكن ممكننا لما قال النبي ﷺ : حسنوا أخلاقكم ، فذلك دليل على إمكان تغيير الخلق وإلا لما أمر النبي به ، ولو امتنع ذلك لبطلت الوصايا والمواعظ والترغيب والترهيب ، وكيف ينكر المرء تهذيب الإنسان مع استيلاء عقله وتغيير خلق البهائم ممكن ؟ (١٥) .

وقد كان ابن مسكويه ( ت ٤٢١ هـ ) أيضاً يذهب إلى الأخذ برأى مماثل لرأى سقراط والغزالي وفي ذلك يقول : ( ثم اختلفت الناس أيضاً اختلافاً ثانياً ، فقال بعضهم : من كان له خلق طبيعي لم ينتقل عنه . وقال آخرون : ليس شيء من الأخلاق طبعياً للإنسان ولا نقول : إنه غير طبيعي ، وذلك أنا مطبوعون على قبول الخلق ، بل ننتقل بالتأديب والمواعظ إما سريعاً أو بطيئاً . وهذا الرأي الأخير هو الذي نختاره لأننا نشاهده عياناً ، ولأن الرأي الأول يؤدي إلى إبطال قوة التمييز والعقل وإلى رفض السياسات كلها وترك الناس همجاً مهملين ، وإلى ترك الأحداث والصبيان على ما يتفق أن يكونوا عليه بغير سياسة ولا تعليم ، وهذا ظاهر الشناعة جداً ) (١٦)

(١٥) ميزان العمل ص ٢٤٧ .

(١٦) ابن مسكويه : تهذيب الأخلاق لابن مسكويه ص ٣١ / ٣٢ مكتبة صبيح

أما أصحاب الاتجاه المعارض لقبول أخلاق الإنسان للتغيير فانهم يذهبون إلى أن العلم ليس له أثر في إصلاح النفوس ، ومنهم من هربرت سبنسر ( ١٨٢٠ - ١٩٠٣ ) الذي ينكر أية صلة بين العلم والأخلاق ، فالعلم في رأيه ليست له سلطة تنفيذية . يقول سبنسر : « كيف يرجى من العلم تهذيب الأخلاق وإصلاح النفوس بينما نرى من المتعلمين الذين استنارت عقولهم واتسعت مداركهم أفراداً لا أخلاق لهم ، ووعاظاً يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم ( ... ) وبجانب هؤلاء نجد من الجهال والأमीين من هم على جانب عظيم من الاستقامة والشرف » (١٧) .

ولكن هذا الرأي ليس صحيحاً إذ أنه يهدر كل التعاليم الخلقية ، وينكر أية قيمة للنصائح الأخلاقية والمواعظ . ويجعل المرء محكوماً على الإطلاق بما أسدته به الوراثة من صفات الآباء والأجداد إن خيراً فخير وإن شراً فشر .

وهكذا يتضح لنا أن دراسة علم الأخلاق - دينياً كان أم فلسفياً - لها فائدة عظيمة في ترشيد السلوك الإنساني وتوجيهه نحو القيم الخلقية والمثل العليا على أساس من الفهم والوعى والإدراك •

ولو لم تكن لمثل هذه الدراسة فائدة لما وجدنا القرآن يقول : « وذكر فان الذكرى تنفع المؤمنين » (١٨) وإذا كان من الممكن تغيير طباع البهائم والحيوانات المستوحشة ، فان تغيير طباع الإنسان يكون ممكناً من باب أولى - فالدراسة الأخلاقية تقوى إرادة الإنسان على الخير وسلوك الطريق

---

(١٧) انظر أيضاً تأملات في فلسفة الأخلاق لمنصور رجب ص ٣٦ وما بعدها . ويذهب ماكس شيلر إلى تفسير مثل هذا التناقض الذي يشير إليه سبنسر بقوله : إن إدراك القيم الخلقية لا يعتمد على العلم والموهبة فحسب ، وإنما يعتمد بصفة خاصة على الإرادة . ومن هنا يستطيع الإنسان المستقيم أن يرى القيم الخلقية رؤية أكثر وضوحاً من إنسان آخر أقل منه استقامة ، وإن كان أكثر منه موهبة وعلماً . ( راجع مدخل إلى الفكر الفلسفي لبوخينسكى ، ومن ترجمتنا ص ١٠٨ . مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٨٠ ) .

(١٨) الذاريات آية ٥٥ .

القويم وتنشط العزيمة على المضى فى سبيل الفضيلة ، والاهتداء بها فى أعمالها .

ويضاف إلى ذلك أن دراسة الأخلاق تكسب صاحبها القدرة على الدقة فى تقدير الأعمال الأخلاقية ونقدها من غير أن يخضع فى حكمه للعرف أو العادة أو يتأثر بحكم الزمان والمكان (١٩) .

ولكن ليس معنى ذلك كله أن دراسة الأخلاق تجعل جميع الناس فضلاء ، فهذا أمر يعتمد بدرجة كبيرة على الاستعداد الشخصى لكل فرد كما هو الحال مثلا فى التصوف ، فدراسة التصوف وحدها لا تجعل من صاحبها متصوفا ، فذلك أمر يعتمد على مدى مالىه من استعداد وميل إلى التصوف . وكل ما يمكن للمبادئ أن تحققة فى هذا الصدد هو - كما يقول أرسطو - « أن تشد عزم بعض فتيان كرام على الثبات فى الخير ، وتجعل القلب الشريف بالفطرة صديقا للفضيلة ، وفيها بعدها » (٢٠) .

---

(١٩) انظر مباحث فى فلسفة الأخلاق للدكتور محمد يوسف موسى ص ١٥ / ١٦ .

(٢٠) كتاب الأخلاق لأرسطو - ترجمة أحمد لطفى السيد ج ٢ ص ٣٦٦ ( نقلا عن : الأخلاق لأحمد أمين ص ١٦ - بيروت ١٩٦٩ ) .



## ٤ - مهمة علم الأخلاق

لكل علم من العلوم دور يلعبه ومهمة يؤديها في حياة الناس بطريق مباشر أو غير مباشر . وعلم الأخلاق - الذى هو فرع من فروع الفلسفة - لا يشذ عن هذه القاعدة . فهو بطبيعته ملتصق بحياة الناس أشد التصاق ، لأنه يبحث في السلوك الإنسانى ويحكم على أعمال الناس بالخير أو الشر . وإذا كان هناك اتفاق على أن لعلم الأخلاق دوراً يجب أن يؤديه فإنه من الناحية الأخرى لا يوجد هناك اتفاق حول توظيف هذا الدور . فقد ذهبت الآراء في ذلك مذاهب شتى ، وأهم الآراء في هذا الصدد يتمثل في اتجاهين متباينين هما :

- ١ - اتجاه المذهب المثالى الذى يرى أن علم الأخلاق علم معيارى .
- ٢ - اتجاه المذهب الوضعى الذى يرى أن علم الأخلاق علم وضعى تجريبى .

وفيسا يلى توضيح هذين الاتجاهين :

فأما الاتجاه الأول الذى يرى أن علم الأخلاق علم معيارى فإنه يذهب إلى القول بأنه يجب على علم الأخلاق أن يضع قواعد أخلاقية للحياة الإنسانية ، وهكذا يجعل المثاليون مهمة الفلسفة الخلقية متمثلة في وضع مثل إنسانى أعلى للسلوك الخلقى يتبعه الناس في كل زمان وفي كل مكان باعتبارهم موجودات عاقلة (٢١) .

وأما الاتجاه الثانى فإنه يذهب مذهباً مناقضاً للاتجاه الأول . فالوضعية (٢٢) ترى أنه ليس من واجب هذا العلم وضع قواعد أخلاقية للسلوك

(٢١) الفلسفة الخلقية للدكتور توفيق الطويل ص ٢ .

(٢٢) الوضعية ( Positivism ) من المذاهب التجريبية التى لا تعترف إلا بالواقع المحسوس ، فهى ترد المعرفة إلى التجربة ، وترفض المفاهيم الميتافيزيقية العامة . وترجع تسمية هذا المذهب بالوضعية إلى أوجيست كومت . وقد مهد لهذا الاتجاه فى الفلسفة دفيد هيوم .

الإنسانى فذلك - فى نظر الوضعية - أمر غير ممكن ، بل غير جائز . ولهذا تنحصر مهمة هذا العلم فى نظر الوضعيين فى تقرير الوقائع الأخلاقية ووصفها وتوضيحها . ومن هنا ترى الوضعية أن الاعتقاد بوجود قواعد أخلاقية ملزمة يرجع - تاريخياً - إلى الاعتقاد بوجود إله أو آلهة ، وما يتعلق بذلك من ارتباط هذه العقيدة بوصايا إلهية ، ونظراً إلى أن الوضعية ترفض مثل هذه العقيدة ، فلا يوجد بالنسبة لها أيضاً قواعد أخلاقية ملزمة وبالتالي لا تعترف بأخلاق معيارية (٢٣) .

### القيم بين الثبات والتغير :

وهذان الرأيان المتباينان فيما يتعلق بمهمة علم الأخلاق واللذان يمثلان الأخلاق المعيارية والأخلاق الوضعية يرجعان فى النهاية إلى نظرية كل منهما للقيم الخلقية . فالفلاسفة الوضعيون ، وبوجه خاص الفلاسفة التجريبيون الإنجليز ، يرون أن القيم نسبية ومتغيرة . ويفسر الوضعيون نسبية التقييم واختلافه من عصر إلى عصر ومن مجتمع إلى مجتمع من خلال نسبية القيم نفسها وتغيرها . فالقيم عند أصحاب هذا المذهب ليست شيئاً آخر غير ما يترسب من التقييمات .

فالناس يتعبدون على اتباع قيم معينة لأنها فى الغالب نافعة ومفيدة ، فإذا حدث أن تغير الوضع وأصبح اتباع هذه القيم غير نافع وغير مفيد فإن القيم حينئذ تتغير .

ومن الطبيعى إذن أن يذهب الوضعيون إلى الزعم بأن القيم أمور واقعية ، أى مواقف معينة للإنسان (٢٤) . وقد كان السوفسطائيون قديماً هم الرواد الأوائل الذين وضعوا الأساس للنسبية الأخلاقية التى تنكر وجود أية معايير أخلاقية

Reiner; op. cit, p.19

(٢٣)

Bochenski ;op,cit . p. 75

-(٢٤)-

وانظر أيضاً ( مدخل إلى الفكر الفلسفى ) من ترجمتنا ص ١٠٥ .

مطلقة .

وفى مقابل هذا الرأى تمثل الأخلاق المعيارية موقف الفلسفة انشائية . وتعترف المثالية بأن التقييم متغير ويمكن أن يكون مختلفاً ، فما يعتبر هنا خيراً يمكن أن يعتبر في مكان آخر شراً . ولكن المثالية تؤكد أن التقييم شيء مختلف اختلافا تاما عن القيم نفسها ، فالتقييم متغير ونسبي ، أما القيم نفسها فبني ثابتة وغير متغيرة ، وهذا أمر واضح بذاته لا يحتاج إلى برهان ، ولا يطعن في هذا المرفق وجود أناس ينكرون مثل هذه القيم الثابتة غير المتغيرة ، فكما يوجد هناك أناس مصابون بعمى الألوان ، يوجد هناك أيضاً أناس مصابون بعمى القيم .

ونظرية القيم الثابتة غير المتغيرة ترجع في جوهرها إلى أفلاطون . وقد تطورت هذه النظرية في القرن الحالى على يد الفيلسوف الألماني ماكس شير ( ١٨٧٤ - ١٩٢٨ ) .

ومما تقدم يتضح لنا أن رأى الوضعيين يقوم على الخلط بين التقييم والقيم . أى الخلط بين نظرتنا العقلية للقيم وانفعالاتنا بها وبين القيم ذاتها . والتقييم والقيم - كما رأينا - شيان مختلفان تماماً ، كما أنه ليس لدى الوضعية أية أدلة حقيقية ضد القول بإمكان بناء أخلاق معيارية (٢٥) .

ومما يؤخذ أيضاً على هذه النزعة النسبية فى مجال الأخلاق أنه يترتب عليها ما يأتى :

١ - استحالة وجود معيار للحكم على قانون أخلاقى معين بأنه أفضل أو أسوأ من قانون أخلاقى آخر ، فلن تكون هناك عندئذ أسس سليمة لتقويم السلوك فيما عدا اتفاهه مع العرف المحلى أو القومى - والعرف فى حد ذاته لا يصلح أن يكون معياراً أخلاقياً حقيقياً ، كما سنوضح ذلك فيما بعد .

٢ - استحيل وجود تقدم أخلاقى فى ظل معيار نسبى . فكيف نقول إن إلغاء الرق أو إبطال وأد البنات كان خيراً ، أو أن إنهاء الحروب سيكون خيراً ؟

(٢٥) انظر فى ذلك : 78 . p . cit . op . Bochenski وأيضاً : . op . Reiner

٣ - لن يكون هناك مبرر لقيام أى شخص بمحاولة أن يحيا حياة أخلاقية « أفضل » . فالسؤال عن هذه الأفضلية : « أفضل » من ماذا ؟ لن يكون له معنى . ولن يكون هناك أيضا أى معنى لمفاهيم الأفضل والأسوأ والأعلى والأدنى والصواب والخطأ إذا لم يكن هناك معيار ثابت وشامل تقاس عليه كل هذه المفاهيم (٢٦) .

---

(٢٦) راجع أيضا : هنتر ميد : الفلسفة ، أنواعها ومشكلاتها - ترجمة د . فؤاد زكريا ، ص ٢٧٢ وما بعدها ، القاهرة ١٩٧٥ .

## ٥ - مناهج علم الاخلاق

يوجد هناك في مجال البحث في علم الأخلاق مناهج مختلفة وطرق متعددة يمكن ردها إلى أربع اتجاهات رئيسية تمثل مناهج علم الأخلاق وهي :  
المنهج التجريبي والمنهج العقلي والمنهج الانطولوجي الميتافيزيقي والمنهج الظواهر وسنقتصر هنا على الحديث عن المنهجين الأولين فقط وذلك لشهرتهما وغلبتهما :

### ١ - المنهج التجريبي :

إن التباين بين الاتجاه التجريبي والاتجاه العقلي قديم جداً في الفلسفة بوجه عام مثلما هو كذلك أيضاً في علم الأخلاق . ويستند المنهج التجريبي إلى وجهة النظر التي ترى أن هناك طريقاً واحداً فقط للمعرفة وهو التجربة أو الخبرة . ويقصد بالتجربة هنا التجربة الحسية فقط . ويستخدم المنهج التجريبي طريقة الاستقراء (٢٧). أى أنه يصعد من الجزئيات إلى الكليات أو من الخاص للعام بتحليل الظواهر والأعمال الأخلاقية ومعرفة بواعثها للوصول إلى قانون عام (٢٨). ولكن المعارف التي يؤدي إليها هذا المنهج التجريبي ليست بالمعارف التي تتصف بالضرورة والشمول المطلق ، وإنما هي معارف تتصف بالاحتمال الغالب فقط . وكمنهج مطبق في علم الأخلاق تستند هذه الطريقة التجريبية إلى الاقتناع بأن الخبرة وحدها هي التي تستطيع أن تطلعنا على وقائع وأسس الأخلاق . وينحو الوضعيون في بحوثهم الأخلاقية دائماً نحو المنهج التجريبي . ويعتبر جون لوك ( ١٦٣٢ - ١٧٠٤ ) أول من حاول محاولة واعية لوضع علم الأخلاق على أساس تجريبي في نطاق كتابه : ( مقالة في العقل البشري ) الذي ظهر ما بين عام ١٦٨٠ وعام ١٦٩٠ (٢٩) .

Reiner p. 21

(٢٧) انظر في ذلك :

(٢٨) تاريخ الأخلاق للدكتور يوسف موسى ص ٢٦٨ .

Reiner ; op. cir p. 22 cit p. 22.

(٢٩)

ومما تجدر الإشارة إليه هنا أن أرسطو كان يرى أن المنهج المناسب في علم الأخلاق هو المنهج الاستقرائي الذي يصعد إلى المبادئ ، لا المنهج القياسي الذي يصدر عنها ، معللاً ذلك بأن :

« المعاني الخلقية معقدة متغيرة ... وليس من اليسير كشف العلم فيها ، فيجب أن نبدأ بما هو أبين بالإضافة إلينا ، لا بما هو أبين بالذات وأغمض بالإضافة إلينا . فنستقرى الآراء الشائعة ، ونستعين بحكمة الشيوخ وعلى الأخص بخبرة الفضلاء » (٣٠) .

ولكن أرسطو كان يدرك أن هذا المنهج لا يعدو الاحتمال ، واختياره له كان لغرض تعليمي . ومن ناحية أخرى لا يجوز أن يفهم من اختياره لهذا المنهج أنه يريد استخراج القوانين الأخلاقية من الظواهر الأخلاقية القائمة ، كما هو الشأن لدى الوضعيين الذين يقولون بتغير القيم ، فقد كان أرسطو ، على العكس من ذلك تماماً ، يرفض ما يذهب إليه السوفسطائيون من القول بأن الأخلاق وضعية متغيرة .

وعند عرضنا لرأى أرسطو في السعادة سيتعرف القارئ على كيفية استخدام أرسطو للمنهج الاستقرائي في الأخلاق .

## ٢ - المنهج العقلي :

يستخدم المنهج العقلي - كما هو واضح من التسمية - العقل للحصول على المعارف . وأصحاب المذهب العقلي يرون أن العقل قسمة مشتركة بين الناس جميعاً ، وقوة فطرية فيهم ، وهو مصدر كل معرفة يقينية يقيناً مطلقاً . وأحكام العقل تتميز بالضرورة ، وبالصدق المطلق ، لاتحدها حدود زمانية أو مكانية ، أو ظروف خاصة لحضارة معينة ، أو دين معين . والدليل على ذلك أننا نجد في العقل مبادئ أولية فطرية مثل مبدأ عدم التناقض والبداهيات

---

(٣٠) تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ١٨٥ .

الرياضية . وهى حقائق فطرية ثابتة واضحة بذاتها لا تستند إلى خبرات حسية (٣١) .

ويتخذ المنهج العقلى طريقة الاستنباط أو ( المنهج القياسى الذى يكون الانتقال فيه من الكلى للجزئيات أو من العام للخاص ، لأن الأخلاق يجب أن تستند إلى مبادئ عامة ضرورية مسلم بها من الجميع ، ويسير كل فى الحالات الجزئية الخاصة على ضوءها (٣٢) .

والمعارف التى يتوصل إليها فى مجال الأخلاق عن طريق المنهج العقلى تعتبر معارف لها صفة الضرورة والشمول المطلق ، وهذا يعنى أنها لا تترك استثناءات . وذلك على العكس من الطريقة التجريبية الاستقرائية التى تدع الباب مفتوحا لاحتمال الاستثناءات .

---

(٣١) الفلسفة الخلقية ص ١١٦ .

(٣٢) انظر تاريخ الأخلاق ص ٢٦٨ .

## ٦ - الخلق وعوامل تكوينه

نحن نستخدم فى حياتنا اليومية تعبيرات مختلفة نصف بها أخلاق الناس فنقول مثلاً : فلان ذو خلق طيب ، أو ذو أخلاق حميدة ، أو نقول : فلان ذو خلق خبيث أو شرير أو سىء الخلق ، كما نصف سلوك الإنسان أيضاً بهذه الصفات . فمامعنى كل من الخلق والسلوك ؟ فيما يلى نحاول الإجابة على هذا السؤال :

### الخلق

يمتاز الإنسان عن الحيوان بأن له غايات يسعى إلى تحقيقها ، مع وعيه بها ، وتصوره لها . والناس يختلفون فى الغايات التى يسعون إلى تحقيقها ، ولهذا فمبولهم ورغباتهم أيضاً مختلفة . فاذا تغلب على الإنسان ميل من الميول باستمرار ، مثل الميل إلى البذل والعطاء كلما وجدت الظروف الداعية إلى ذلك ، فانه يقال حينئذ : إن هذا الشخص خلقه الكرم . فالخلق على هذا هو : تغلب ميل من الميول على الإنسان باستمرار .

وعلى ذلك يكون الرجل الفاضل هو الذى تتغلب عليه الميول الفاضلة باستمرار ، وعكسه الرجل الخبيث أو الشرير . أما الشخص الذى يصدق مرة ، ويكذب مرة أخرى مثلاً ، أو يوجد بالكثير من المال حيناً ، ويبخل بالقليل مع وجود الدواعى للبذل حيناً آخر ، فلا وصف بأن خلقه الصدق أو الكذب ، أو الكرم أو البخل ، لأنه لم يتغلب عليه ميل من الميول باستمرار حتى يصير له عادة وخلقاً . ولهذا فيقال عن مثل هذا الشخص : إنه متقلب لا أخلاق له .

وقريب من هذا التعريف السابق للخلق قول بعض الأخلاقيين : إن



الخلق هو عادة الإرادة ، فإذا اعتادت الإرادة البذل والعطاء مثلاً سميت عادة الإرادة هذه خلق الكرم . وهكذا فانه يشترط في الخلق الثبات والرسوخ لميل أو حالة نفسية معينة حتى يظهر أثر ذلك في الأفعال باستمرار . وعلى هذا فليس الخلق أمراً نسبياً : ومن ناحية أخرى لا بد أن تكون هناك أمارات تدل على أن هذه الأفعال صادرة عن صاحبها بطريقة انبعائية وليست أثراً لأية أسباب خارجية كالخوف أو الرجاء أو الحياء أو الرياء أو ما شاكل ذلك (٣٣) .

ويعرف ابن مسكويه الخلق فيقول : ( الخلق حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية ) . وهذه الحال تنقسم عنده إلى قسمين : أحدهما ما يكون طبيعياً من أصل المزاج ، كالإنسان الذي يحركه أدنى شيء نحو الغضب ويهيج لأقل سبب ، وكالذي يجبن من أيسر شيء كمن يفزع من أدنى صوت يطرق سمعه .... إلخ . والثاني ما يكون مستفاداً بالعادة والتدرب ، وربما كان مبدؤه بالروية والفكر ثم يستمر عليه أولاً فأول حتى يصير ملكة وخلقاً (٣٤) .

والخلق ليس صفة للنفس في جملتها ، ولكنه يتعلق بأحد جوانبها فقط وبيان ذلك أن للنفس قوى مختلفة تتمثل في أمور ثلاثة هي :

١ - جانب العقل والمعرفة .

٢ - جانب الشعور والعاطفة .

٣ - جانب القصد والإرادة .

والخلق يتعلق بالجانب الأخير فقط من جوانب النفس وهو جانب القصد والإرادة . ولا تدخل أفعال الجانبين الآخرين في دائرة الأفعال الخلقية إلا إذا استعملوا بطريق القصد والعمد في الإصلاح أو الإفساد . فهذا الاستعمال نفسه

---

(٣٣) انظر مباحث في فلسفة الأخلاق ليويسف موسى ص ٥٩ ، ٦٥ . ودراسات اسلامية للدكتور دراز - ص ٨٩ .

(٣٤) أنظر تهذيب الأخلاق ص ٣١ .

بدخل حينئذ تحت سلطان القانون الأخلاقي بوصفه من عمل الإرادة ، وليس بأى وصف آخر (٣٥) .

## تكوين الخلق والمؤثرات فيه

يتكون الخلق من الناحية النفسية بأن يبدأ ميلاً ضعيفاً فى النفس ، يشتد فيصير رغبة أو نية أو أمراً مرجواً ، ثم يصير إرادة راسخة فى النفس ، فخلقاً تصدر عنه أعماله فى يسر وسهولة من غير حاجة إلى إعمال للفكر - على أن هناك بالإضافة إلى ذلك مجموعة من العوامل الفعالة فى تكوين الخلق من الناحية العملية لها أثرها العظيم ، سواء كان هذا الأثر سلبياً أم إيجابياً . وترجع هذه العوامل فى مجموعها إلى عاملين أساسيين هما الوراثة والبيئة . فالمرء يخلق وفيه استعداد للخير والشر ، وأخلاقه لهذا تتغير على حسب ما يؤثر فيها من عوامل الوراثة والبيئة .

**فالوراثة :** هى انتقال بعض صفات الأصل لفرعه قل ذلك أو كثر ، وبها تنتقل للفرد مجموعة من الصفات الجسمية عادية كانت أو شاذة ، كما أن للوراثة دخلاً كبيراً فى تكوين المرء أديباً وعقلياً ، ولكن ما يرثه المرء من آبائه وأجداده من صفات نفسية ليس غرائز نامية ، أو ملكات ناضجة ، وإنما يرث منهم استعدادات وقوى كامنة ، وهذه إذا صادفت البيئة المناسبة نمت فيها وظهرت ، فالبيئة بجانب الوراثة عامل قوى يعمل معها ويصلحها أو يفسدها .

**والبيئة :** هى كل ما يحيط بالمرء ويؤثر فيه كثيراً أو قليلاً ، بطريق مباشر أو غير مباشر ، من يوم أن يكون جنيناً فى بطن أمه إلى أن يموت . فالمنزل والمدرسة والأصدقاء والأسفار والرحلات والتقاليد والنظم والقوانين التى يخضع لها المرء والإقليم الذى يعيش فيه ، كل ذلك ونحوه من البيئة التى لها أثر كبير فى تكوين أخلاق الإنسان .

---

(٣٥) د . دراز : دراسات .... ص ٨٨ .

وقد غلا<sup>(٣٦)</sup> بعض العلماء فذهب إلى أن الوراثة لها كل الأثر في تكوين وصياغة أخلاق الإنسان ، وأن البيئة أمامها ليس لها أثر يذكر ، وغلا آخرون وذهبوا إلى أن البيئة هي التي لها كل الأثر في ذلك ، وليس للوراثة أثر في تكوين الخلق<sup>(٣٧)</sup> .

ويعبر روبرت أون ( ١٧٧١ - ١٨٥٨ ) عن الاتجاه الأخير بقوله : إن الإنسان مجبور تجربته ما حوله من الظروف فمن نشأ مثلاً بين المجرمين وسمع أحاديثهم وكان كل ما حوله يدفعه إلى الإجرام كان مجرمًا لا محالة ، ولم يكن له اختيار في أن يكون مجرمًا أو لا ، ومن نشأ في بيئة طيبة ورعى تربية صالحة وأحيط بكل ما يحمله على الخير كان لاشك خيراً<sup>(٣٨)</sup> .

ولكن الصواب في هذا الموضوع هو أن للوراثة والبيئة معا الأثر الأكبر في تكوين عادات الإنسان وأخلاقه ، فالوراثة تمده بالغايات والميول والاستعدادات المختلفة ، والبيئة تسيل به إلى ناحية الخير أو الشر بما تتيحه له من فرص ومناسبات .

### السلوك وعلاقته بالخلق

السلوك هو كل عمل إرادى كقول الصدق والكذب ، والبخل والكرم ونحو ذلك . وقد اتضح لنا عند الحديث عن الخلق أنه صفة نفسية أى حالة راسخة في النفس وليست شيئاً خارجياً مظهرياً . فالأخلاق شيء يتصل بباطن الإنسان ، ولكننا من ناحية أخرى لابد لنا من مظهر يدلنا على هذه الصفة النفسية نتعرف من خلاله عليها ، هذا المظهر هو السلوك ، فالسلوك إذاً هو المظهر الخارجى للخلق ، فنحن نستدل من السلوك المستمر لشخص ما على

---

(٣٦) غلا في الأمر أى جاوز فيه الحد .

(٣٧) انظر مباحث في فلسفة الأخلاق ٦٣ - ٩٢ .

(٣٨) الأخلاق لاحمد أمين ٥٧ .

خلقه ، فالسلوك دليل الخلق ورمز له وعنوان عليه (٣٩) .

فاذا كان السلوك حسناً دل على خلق حسن ، وإن كان سيئاً دل على خلق قبيح ، وكما أن الشجرة تعرف بالثمرة ، فكذلك الخلق الطيب يعرف بالأعمال الطيبة .

ولكن على الرغم من هذا الارتباط الوثيق بين الخلق والسلوك فإن هناك عوامل أخرى يتوقف عليها سلوك الإنسان ، وذلك مثل الظروف والملابسات التي تحيط بالإنسان من صحة أو مرض أو غنى أو فقر ونحو ذلك من الأحوال المختلفة .

فقد يكون لدى الإنسان خلق مثل خلق الكرم ولكنه لا يبذل العطاء لفقره الذى يحول بينه وبين ذلك ، كما قد يكون لدى المرء أيضاً خلق مثل الشجاعة ولكن يحول مرض ما بينه وبين الذهاب إلى ميدان القتال ، ففي الحالة الأولى لا يجوز أن يوصف بالبخل ولا يحوز أن يوصف فى الحالة الثانية بالجبن ، إذ أن هذه الاعتبارات التى منعت من تحقيق الكرم والشجاعة اعتبارات خارجة عن إرادة الشخص .

## حرية الإرادة

سبق أن أشرنا إلى أن هناك عاملين هامين يؤثران تأثيراً عظيماً على تكوين أخلاق الإنسان وهما الوراثة والبيئة ، ولكن ليس معنى ذلك أنهما يسلبان اختيار الإنسان وحرية ، فنحن نشعر فى نفوسنا بما لنا من حرية الاختيار ، ولولا أن إرادة الإنسان حرة فى اختيار الخير والشر لكانت التكاليف الأخلاقية والأمر والنهى ضرباً من العبث ، ولما كان هناك معنى للثواب والعقاب والمدح والذم .

فالحرية شرط أساسى لكل الأفعال الخلقية ، وما يتعلق بها من مقاصد

---

(٣٩) مباحث فى فلسفة الأخلاق ص ١٠٠ .

ونوايا ومواقف إرادية خلقية . فلا يمكن أن نتحدث عن أخلاقيات إلا إذا كان الإنسان يتمتع بالحرية التي تمكنه من عمل الخير وترك الشر ، ولو لم تكن أحراراً في الاختيار بين الخير والشر فلا يمكن أن نحاسب على تصرفاتنا كما لا يمكن أن نمدح أو نلام عليها .

وقد كانت مسألة حرية الإرادة ومازالت موضوع نقاش بين الفلاسفة بعضهم مع بعض من جهة وبينهم وبين رجال الدين من جهة أخرى ، ومن قديم الزمان يوجد في هذا الصدد رأيان أساسيان ، فهناك فريق من الفلاسفة يميل إلى القول بأن الإرادة حرة في الاختيار ، وهناك فريق آخر يرى أن الإرادة مجبرة وليست حرة في الاختيار .

وفي تاريخ الفكر الإسلامى نجد أنه برز من بين ما ظهر من اتجاهات منذ الربع الأخير من القرن الأول للهجرة مذهبان يمثلان الاتجاهين المشار إليهما . فذهبت فرقة القدرية إلى أن للإنسان إرادة حرة في كل ما يصنع وقدرة على إيجاد الفعل مستقلة عن الله ؛ وذهبت الجبرية إلى نفي الاختيار والحرية ، ورأت أن الإنسان مجبور كالريشة في مهب الريح تميلها حيث تميل .

وقد اتفق المعتزلة على أن التكليف والمسئولية يستلزمان قدرة الإنسان وحريته فيما يريد ويفعل ، وإلا بطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد . وأما أهل السنة أو الأشعرية فلم يقولوا بحرية الإرادة حرة مطلقة ، ولا بعجزها العجز المطلق . يقول الإمام الغزالي معبراً عن ذلك الاتجاه بقوله :

« بل الله تعالى خلق القدرة والمقدور جميعاً . وخلق الاختيار والمختار جميعاً ، فأما القدرة فوصف للعبد وخلق للرب ، وأما الحركة فخلق للرب تعالى ووصف للعبد وكسب له ... وكيف تكون جبراً محضاً وهو بالضرورة يدرك التفرقة بين الحركة المقدورة والرعدة الضرورية ؟ أو كيف يكون خلقاً للعبد وهو لا يحيط علماً بتفاصيل أجزاء الحركات المكتسبة وأعدادها ؟ وإذا بطل الطرفان لم يبق إلا الاقتصاد في الاعتقاد ، وهو أنها مقدورة بقدرة الله تعالى

اختراعاً ، وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه بالاكتساب » (٤٠) .  
وقد ذهبت غالبية الفلاسفة إلى القول بحرية الإرادة وإثبات الاختيار .  
وعلى كل حال فإن الحرية - والحرية الواعية - هي الأساس الذي ترتكز عليه  
الأخلاق ، ولو لم تكن هناك حرية لما أمكن أهدأ تحديد المسؤولية ، ولما كان  
هناك فعل يمكن أن نقول عنه إنه فعل خلقى ، وسنعود بعد قليل للحديث مرة  
أخرى عن المسؤولية وعلاقتها بالحرية .

ولانريد هنا أن ندخل فى تفاصيل الخلاف العريض الذى ثار بين أصحاب  
الجبر وأصحاب الاختيار ، ولكننا نود أن نلفت النظر فقط إلى أن الله سبحانه  
وتعالى قد خلق نوعين من المخلوقات أحدهما مسخر لا إرادة له ولا حرية  
ولا اختيار ، وليس أمامه إلا الطاعة والامتثال ، ويتشبه هذا النوع فى كل  
مخلوقات الله عدا الإنسان .

أما النوع الثانى وهو الإنسان فإنه مخلوق مكلف ، والتكليف مسؤولية .  
يقول الله تعالى : ﴿ إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين  
أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان ﴾ (٤١) والأمانة هى أمانة التكليف  
والمسؤولية . والمسؤولية لا تقوم إلا على دعامة من الحرية فى الفعل أو الترك :  
﴿ فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ﴾ (٤٢) ويترتب على ذلك قضية الثواب  
والعقاب : ﴿ من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها ﴾ (٤٣) .

صحيح أن الله يعلم كل ما سيقوم به كل فرد منا من خير أو شر ، من  
إيمان أو كفر ، ولكن علم الله هنا ليس علم إكراه على الفعل أو الترك ، وإنما  
هو علم أزل بما سيقع من هذا الشخص أو ذاك . أما وقوع الفعل نفسه ،

(٤٠) الاحياء ١ / ١١٦ .

(٤١) سورة الأحزاب : آية ٧٢ .

(٤٢) سورة الكهف : آية ٢٩ .

(٤٣) سورة فطمت : آية ٤٦ .

أو عدم وقوعه ، فهو في أساسه من صميم حرية الشخص نفسه . وليس في هذا ما يطعن في القضاء والقدر من قريب أو بعيد ، فكل شيء قد قدره الله في الأزل ، وهذا أمر لا جدال فيه . ولكن خلق الإنسان بإرادة حرة ، هو أيضاً من بين ما قدره الله في الأزل .

ثم إننا جميعاً في حياتنا العملية نعتز بأثر التربية والتثقيف والتهديب في تغيير سلوك الإنسان ، كما أننا نضع قوانين ونعاقب المسيء ونكافئ المسحون ، فإذا كان الأمر هو أن الإنسان مجبر لا حرية له ، ولا إرادة ، ولا اختيار ، فليس هناك إذن أى داع للتربية والتهديب أو الوعظ والارشاد ، أو وضع القوانين أو الثواب والعقاب ، لأن ذلك كله يفترض أن هناك ذاتاً لها إرادة حرة ، وأنها قادرة على الاستجابة أو عدم الاستجابة .

والقول بالجبر فيه سد لجميع منافذ الأمل في حياة الإنسان ، وبدون الأمل لا يستطيع الإنسان أن يتقدم في حياته أو يتطور في معارفه (٤٤) ، بل إنه سيجمد ويتفوق ، وبذلك تقف الحياة وتجمد البشرية . وقد أعطانا الدين الأمل وغرس في نفوسنا الثقة في القدرة على التغيير إلى الأفضل ، مبيناً لنا أن هذا التغيير لن يسقط علينا من السماء ، وإنما يتعلق أولاً بإرادتنا ذاتها التي تملك هذا التغيير . وهل هناك في هذا الصدد أصدق من هذا القانون الإلهي الثابت ﴿ إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ﴾ (٤٥) .

فقد أسند الله سبحانه وتعالى التغيير للإنسان ، كما أسند إليه تركيبة النفس أو إفسادها في قوله تعالى : ﴿ قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها ﴾ (٤٦) .

(٤٤) روى الخطيب البغدادي في التاريخ عن أنس بن مالك رضى الله عنه أن النبي ﷺ قال : « إنما الأمل رحمة من الله لأمتي ، لولا الأمل ما أرضعت أم ولداً ، ولا غرس غارس شجراً » ( انظر فيض القدير ٢ / ٥٥٩ ) وهذا الحديث وإن كان ضعيف السند إلا أن معناه لا يتعارض مع كثير من الآيات القرآنية في هذا الصدد ، من مثل قوله تعالى ﴿ لا تقنطوا من رحمة الله ﴾ الزمر ٥٣ ، وقوله تعالى : ﴿ ولا تيأسوا من روح الله ﴾ سورة يوسف ٨٧ ، انظر أيضاً الحجر ٥٦ .

(٤٥) سورة الرعد : آية ١١ . (٤٦) سورة الشمس : آية ٩ .

## ٧ - المسئولية

المسئولية من الظواهر المعروفة لنا جميعاً ، ومع ذلك فإن إدراكها ليس أمراً سهلاً . فنحن نقول عن بعض الناس : إنهم قد فقدوا الشعور بالمسئولية ، ونقول عن آخرين : إن لديهم شعوراً جاداً بالمسئولية .

فاذا تأملنا هذه الظاهرة تأملاً أدق فسيبين لنا أنه ليس صحيحاً تماماً القول بأن هذا الإنسان أو ذاك قد فقد الشعور بالمسئولية . فالصواب أن نقول : إنه يحاول التهرب من المسئولية أو أنه لا يريد أن يتحمل المسئولية . فافتراض الشعور بالمسئولية قائم ، إذ أننا لن نستطيع أن نتحلل منه تماماً في أية لحظة من لحظات حياتنا الواعية . هذا لا يمنع أن تكون حيوية هذا الشعور مختلفة من فرد إلى فرد ، فهناك من يصم أذنيه عن سماع صوت هذا الشعور محاولاً التغاضي عنه - وهذا وحده هو ما نعينه حين نتحدث عن فقد الشعور بالمسئولية .

أما الشعور بالمسئولية بالمعنى الدقيق والصحيح فإنه لا يفقد أبداً . وكما ان هناك من يصم أذنيه عن سماع صوت هذا الشعور فان هناك على العكس من ذلك من هو مصغ تماماً لهذا الصوت المنبعث من داخل نفسه . وهذا ما يمكن أن يعبر عنه بحب المسئولية ، أو - كما يقول نيتشة - إرادة المسئولية . فالمسئولية صفة يستمدّها الانسان من فطرته الإنسانية قبل أن يتلقاها من الخارج .

وقد أطلقت أسماء مختلفة على ظاهرة المسئولية . وكان سقراط يعنى هذه الظاهرة حين تحدث عن « الروح الإلهي » ، ونحن اليوم حينما نتحدث عن الضمير فاننا نعنى أيضاً ذلك الشعور الكامن في نفوسنا . وإذا قلنا عن إنسان ما إنه معدوم الضمير ، فان هذا لا يمكن أن يعنى أنه قد فقد الضمير تماماً ، وتخلص من كل مسئولية ، وأصبح مثل حجر أصم ، أو شجرة أو حيوان متوحش ، وإنما يعنى فقط أنه لا يريد أن يسمع صوت ضميره ، ويحاول تجنب



قراراته ، كما أننا من ناحية أخرى إذا وصفنا إنساناً ما بأن لديه ضميراً فإن هذا يعنى استعداداً لاتباع صوت ضميره الداخلى (٤٧) .

وقد تبين لنا - عند حديثنا عن حرية الإرادة - أن الحرية الواعية هى أساس المسؤولية الخلقية . وهذا يعنى أن كل فعل يصدر لا حرية واعية لا تترتب عليه أية مسؤولية خلقية . والمسؤولية صفة تلازم صاحبها من قبل أن يبدأ الفعل إلى ما بعد انتهائه فى مراحل متدرجة على النحو التالى (٤٨):

١ - المرحلة الأولى : مرحلة ما قبل الفعل ، وهى مرحلة نداء الواجب للشخص ومطالبته له بالعمل . والمسؤولية هنا تنظر إلى المستقبل فهى مسؤولية تكليف ومطالبة .

٢ - المرحلة الثانية : مرحلة الإجابة لهذا النداء بالإيجاب أو بالسلب .

٣ - المرحلة الثالثة : مرحلة المحاسبة والتقدير لقيمة هذه الإجابة . وتأتى هذه المرحلة بعد الفعل . والمسؤولية هنا تلتفت إلى الماضى ، فهى مسؤولية استجواب ومحاسبة .

والإلزام الأدبى الذى ينطوى عليه نداء الواجب للشخص ومطالبته له بالعمل يعنى أن ذلك الشخص الذى يوجه إليه النداء له شخصيته المستقلة ، وله حرية فى القبول أو الرفض ، وله قدرته على تنفيذ ما استقرت عليه إرادته . والمسؤولية بهذا المعنى صفة تشريف لأنها مرادفة لمعانى الحرية والاستقلال والكرامة والقوة .

وهناك دوائر مختلفة للمسؤولية وردت فى حديث شريف عن النبى ﷺ حيث يقول : « كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته ، فالإمام راع ومسئول

B . Bauch : Grundzuge der Ethik

(٤٧) انظر فى ذلك :

. p. 21 - 24, ( Stuttgart 1935 ).

(٤٨) راجع دراسات إسلامية للدكتور دراز ص ٥٢ وما بعده والأخلاق

النظرية ٢٢٥ .

عن رعيته ، والرجل فى أهله راع ومسئول عن رعيته ، والمرأة فى بيت زوجها راعية ومسئولة عن رعيتهما ، والخدام راع فى مال سيده ومسئول عن رعيته ، وكلكم راع ومسئول عن رعيته » (٤٩) .

وبالإضافة إلى هذه المسئوليات الخارجية التى تحددها ظروف كل فرد فى الحياة ومركزه فى المجتمع الذى يعيش فيه توجد هناك مسئولية خاصة شخصية تعد بمثابة المركز لكل دائرة من دوائر المسئوليات الأخرى .

وهكذا تفهم المسئولية على معنيين :

١ - مسئولية الإنسان عن نفسه ، فهو مسئول عن عقله وقلبه وعلمه وجسمه وماله وأوقاته ، وعن حياته بصفة عامة .

٢ - مسئولية الانسان نحو الآخرين .

والإنسان بطبيعته كائن اجتماعى ، وهو فى حاجة إلى المجتمع الإنسانى لتطويع شخصيته . ومن ناحية أخرى فان عليه التزامات أدبية تجاه هذا المجتمع الإنسانى . وهذه الالتزامات التى يمكن أن يعبر عنها بالمسئولية ليست التزامات آتية للانسان من الخارج فقط ، ولكنها مرتبطة أشد الارتباط بوجوده الإنسانى .

وكل إنسان سليم العقل يشعر بأنه لو لم يتحمل مسئوليته تجاه الآخرين فانه لا يجوز له أن ينتظر من الآخرين أن يتحملوا بالنسبة له أية مسئولية . فلو لم أعدل فى حق الآخرين فانه لا يجوز لى أن أنتظر منهم أن يعدلوا فى حقى . والإنسان الذى يتنكر لالتزاماته الخلقية تجاه الآخرين هو إنسان يعزل نفسه عن المشاركة الإنسانية . ونظراً إلى أن الإنسان بطبيعته كائن اجتماعى محتاج إلى المجتمع الإنسانى فإن هذه الحالة بالنسبة له مميتة . ولهذا يبدو أمراً غريباً ، وموقفاً متناقضاً عندما يتنكر المرء لهذه المسئولية ويحاول التهرب منها .

---

(٤٩) رواه البخارى ومسلم فى الصحيحين ، كما رواه الترمذى وأبو داود وأحمد .

## المسئولية والحرية :

ويرجع السبب فى إمكان انكار الالتزامات الإنسانية من جانب كثير من الناس - أو على الأقل اعتبارها التزامات خارجية بحتة مفروضة من الخارج - إلى أن المسئولية ، مثل كل شىء آخر يتعلق بالأخلاق ، متصلة أوثق الصلة بالحرية الإنسانية .

وهناك من ينكر هذه الحرية ، وبذلك يرفض تحمل مسئولية تصرفاته ، ويمثل ذلك اتجاه الجبرية كما سبق أن ذكرنا . ويصور كارل ياسبرز هذا الموقف المتناقض من خلال المثال التالى :

« عندما وقف المتهم يدافع عن براءته أمام المحكمة قائلاً : إنه ولد باستعدادات أردته إلى الشر ، وأنه ما دام لم يستطع أن يفعل خلاف ما فعل فلا ينبغي أن يعتبر مسئولاً ، أجابه القاضى متهماً : إن عين السبب يبرر سلوك القاضى ، فانه لا يستطيع أن يفعل شيئاً آخر غير إدانة المتهم من حيث كونه مجبراً فى هذا بالعمل طبقاً للقوانين الموضوعة » (٥٠).

ونحن وإن كنا لا نستطيع أن نبرهن على الحرية بطريقة منطقية بحتة (٥١) ، أو بوسائل العلوم التجريبية ، إلا أننا من ناحية أخرى نجد أن كل إنسان عاقل لا يستطيع أن ينكر شيئاً اسمه الحرية ، لأن مثل هذا الإنسان

(٥٠) كارل ياسبرز فى كتابه : Einführung in die Philosophie p . 63

(٥١) يرى كارل ياسبرز أن الحرية لا يمكن أن تعرف أو أن توصف . وكل المحاولات العقلية للبرهنة على وجودها راجعة إلى ما درج عليه العقل البشرى من تصور كل شىء على غرار « الموضوع » . والحرية فى نظر ياسبرز متضمنة بالقوة فى صميم التساؤل الذى نثيره بشأنها . فالحرية وحدها هى التى تستطيع أن تتساءل عن « الحرية » ، بمعنى أن من يسأل عنها ويجهد نفسه فى البحث عنها لابد أن يكون قبل ذلك حراً . بالحرية ليست واقعة موضوعية ، وإنما هى حقيقة وجودية لاتكاد تنفصل عن « الوجود الشخصى » .

( انظر : الفلسفة الوجودية للدكتور زكريا ابراهيم ص ٦٤ وما بعدها - سلسلة أقرأ

رقم ١٦١ ) .

العقل الذى هو على وعى بضرورة المجتمع الإنسانى يعرف فى الوقت نفسه أن هناك مطالب خلقية موجهة إليه من المجتمع الذى يعيش فيه ، وأنه بفضل حريته يستطيع أن يقرر قبول هذه المطالب أو رفضها ، فنحن نشعر بالحرية شعوراً مباشراً إذا ما وقفنا موقف الاختيار بين سلوكين<sup>(٥٢)</sup>، فالإنسان يكون على وعى بحريته عندما يمارسها ، وممارسته لهذه الحرية فى علاقاته مع الآخرين تتمثل فى صور مختلفة يمكن ارجاعها إلى ثلاث صور أساسية هى :

١ - الصورة الأولى : هى محاولة اشباع هذه الحرية بلا حدود ولو على حساب الآخرين ، وذلك يتمثل فى أن يكون الدافع الرئيسى للسلوك البشرى كله هو الأنانية ، وطبقاً لذلك فإن الإنسان يسعى لأن يخضع الآخر ويستخدمه ويستعبده فى سبيل مصلحته الشخصية ، وبذلك ترجع كل القيم والمبادئ الخلقية إلى هذا المبدأ الذى يحيل الإنسان إلى مجرد كائن طبيعى ، مثله فى ذلك مثل الحيوان يخضع لنفس القوانين الطبيعية التى تخضع لها باقى الكائنات .

ويدعى أصحاب هذا الاتجاه أن واجب الفرد يقضى عليه دائماً بالبحث عن خيره الخاص خصوصاً وأن الطبيعة البشرية نفسها قد أرادت له ذلك حينما جعلت من « المحافظة على الذات » و « تأكيد الذات » دافعين أساسيين لكل سلوكنا البشرى . فالأخلاق إذن هن تنفيذ لما تقضى به الغريزة<sup>(٥٣)</sup> .

٢ - الصورة الثانية: وهى على النقيض من الصورة الأولى ، وتتمثل فى أن يكون الدافع الرئيسى للسلوك الإنسانى هو الغير ، ويسمى هذا الاتجاه لذلك بالغيرية ، وإذا كانت الأنانية تستند إلى دافع المحافظة على الذات كما ذكرنا ، فإن الغيرية تستند إلى دافع التعاطف مع الآخرين ، والرغبة فى التضحية بالذات . فالحياة الطبيعية للإنسان حياة اجتماعية ، وبالتالي فإن

(٥٢) قصة الفلسفة لول ديورانت ص ٣٥١ - بيروت ١٩٧٩ .

(٥٣) راجع المشكلة الخلقية للدكتور زكريا إبراهيم ص ٩١ وما بعدها .

الرجل الذى لا ينشد سوى مصلحته الخاصة دون أن يهتم فى قليل أو كثير بمعاونة الآخرين ، أو بتلقى العون من الآخرين لن يكون إنساناً بمعنى الكلمة .

وهذه الصورة الثانية ، التى يتنازل فيها الإنسان عن حريته لكى يمر الآخرون ، تبدو خطوة إلى الأمام إزاء الصورة الأولى . ولكنها مع ذلك لا تستطيع أن تحقق الهدف الأخلاقى المرجو تحقيقاً تاماً .

فالغيرية المطلقة شأنها شأن الأنانية المطلقة لا تستطيع أن تحقق الخير الأخلاقى ، بل إن الغيرية فى بعض الحالات قد تنقلب إلى عمل مجاف للأخلاق . فلو فرضنا أن شخصاً ما ، فى غمرة انشغاله بخير الآخرين ، أهمل صحته البدنية إهمالاً تاماً أو قصر فى تنمية مهاراته الخاصة فى فن من الفنون ، فإنه حينئذ ، فضلاً عن خطئه فى حق نفسه ، يكون قد أخطأ أيضاً فى حق الآخرين ، لأن هذا الإهمال والتقصير من جانبه قد يحول بينه وبين تقديم خدمات أكبر للآخرين ، كما أننا لو تطلبنا من الفرد أن يضحي بذاته على كافة المستويات لكان فى هذه التضحية قضاء مبرم على شخصيته كلها (٥٤) .

### ٣ - الصورة الثالثة :

وهى مزيج من الصورتين السابقتين تجمعهما فى وحدة واحدة وتعتلى بهما ، فالإنسان يمكن أن يحقق وجوده الإنسانى فى حالة ما إذا اعتبر الآخر وعامله على أنه إنسان أى كائن حر ، وعلى ذلك تكون العلاقة الإنسانية هى علاقة مجتمع يتكون من موجودات حرة يتنازل كل منهم عن قدر من حريته فى سبيل قيام مجتمع إنسانى يحقق الخير الأخلاقى .

وهكذا يتضح أنه لا قيام للأخلاق بدون هذا التوافق والتناسق بين خير الإنسان وخير الغير ، أى أنه لا بد لكل فرد من أن يقيم نوعاً من التوازن بين مطلبى تحقيق الذات والتضحية بالذات ، وينبغى ألا تتعدى حريته هذا الإطار .

---

(٥٤) المرجع السابق ص ٩٣ ، ٩٦ وما بعدها .

## ٨ - الحكم الخلقى

سبق أن أشرنا فى حديثنا عن تعريف علم الأخلاق إلى أننا جميعاً فى نظرتنا للعالم وللأشياء من حولنا لا نقف إزاءها مجرد متفرجين ، ولكننا نرى ونفكر ونقيم ، فنحنم على الأعمال مثلاً بأنها خيرة أو شريرة ، نافعة أو ضارة... الخ . ومثل هذه الأحكام نمارسها جميعاً فى حياتنا اليومية . ولا بد لنا عند الحكم الخلقى من مقياس أو معيار نزن به الأعمال ، ويعرف هذا المقياس بالمقياس الخلقى ، وسنتأوله فى موضع آخر .

ومن الملاحظ أنه ليست كل أعمال الإنسان صالحة لأن تكون موضوعاً للحكم الخلقى ، وإنما يتعلق الحكم الخلقى بالأعمال الإنسانية الإرادية فقط ، وهى تلك الأعمال التى تصدر عن صاحبها بعد تدبر واختيار .

وقد ذهب غالبية الأخلاقيين قديماً وحديثاً إلى أن الحكم الخلقى يصدر على العمل والعامل باعتبار نية العامل وقصده ، فالأعمال مرتبطة بمقاصدها ، وفى الحديث الشريف : « إنما الأعمال بالنيات ، وإنما لكل امرئ ما نوى »<sup>(٥٥)</sup> ، فالفعل يحكم عليه بأنه خير أو شر بالنظر إلى غرض العامل ، ولهذا فكل عمل كان القصد به الخير يكون خيراً ، بصرف النظر عما يترتب على ذلك من نتائج ؛ وإذا كان المقصود به الشر فانه يكون شراً وإن نتجت عنه نتائج حسنة . وهكذا تحدد لنا النية خلقية الأفعال .

فلو أن طبيباً مثلاً أراد أن ينقذ حياة مريض فى حالة خطيرة فأدى ذلك إلى التعجيل بموت المريض ، فان الحكم الخلقى يصدر على عمل الطبيب باعتبار قصده ونيته فقط دون النظر إلى تلك النتيجة المحزنة ، فاذا تبين أن قصده كان سيئاً فاننا نحكم بشرية عمله .

---

(٥٥) زواه البخارى فى كتاب بدء الوحي .

ومع صدق هذه القاعدة فى الحكم الخلقى على الأفعال إلا أنه من الصعب التعرف تماماً على نوايا الآخرين ومقاصدهم ، ولذلك فإن الحكم الخلقى على فعل الغير يكون نسبياً وليس مطلقاً ، وعلينا أن نتأمل العمل طويلاً - مستعينين بقرائن الأحوال - لنرى هل فعل صاحبه كل ما فى وسعه لإصابة طريق الخير ، وهل بذل الجهد فى التحرى والبعد عن مجارى الزلل ؟ فإذا اقتنعنا بذلك قلنا اجتهد فأخطأ فله عذره .

ويختلف الأمر عندما يحكم الشخص على فعله هو إذ أنه يعرف نوايا نفسه ، فالصعوبة هنا تتمحى إذا ما كان الضمير متيقظاً .

وهناك على النقيض من هذا رأى اتجاه آخر ذهب إليه بعض الأخلاقيين الذين يرون أن مناط الحكم الخلقى هو نفس العمل ، فما دام العمل حسناً ونتائجه حسنة كان خيراً ، وإذا كان سيئاً ونتائجه سيئة كان شراً ، فالنيت والمتاكد أمر لا نستطيع أن نطلع عليه ، ولهذا فلا يجوز أن نجعلها مناط الحكم الخلقى .

وقد كان بسكال ( ١٦٢٣ - ١٦٦٢ ) - وهو ممن ذهب هذا المذهب - يقول متهمكاً : من النيات والمقاصد أخذ بلاط جهنم . ويقرر أصحاب هذا الاتجاه أن العمل يكون شراً إذا كان ممنوعاً خلقياً . مهما حسنت نية العامل ، ويكون خيراً إذا كان مندوباً إليه ، بقطع النظر عن النية التى صدر عنها (٥٦) .

ورغم أن هذا الاتجاه يحرص على استقامة السلوك إلا أنه يستقط من اعتباره أهم عنصر فى الفعل الخلقى ، وهو النية التى تحدد خلقية الأفعال - كما سبق أن ذكرنا . وقد رأينا أن الحديث الشريف الذى أوردناه يؤيد أيضاً الاتجاه الأول .

---

(٥٦) راجع : مباحث ونظريات فى علم الأخلاق لأبى بكر ذكرى ص ١٥٨ وما بعدها .

وإذا كان يصح الحكم على الأعمال - بناء على نتائجها ، لا بناء على الغرض منها - بأنها نافعة أو ضارة ، فإن هذا لا يمكن أن يكون حكما أخلاقيا . فكون الشيء نافعا أو ضارا غير كونه خيرا أو شرا ، لأن الحكم بالخير أو الشر يبنى على الغرض من العمل ، وليس على نتيجة العمل . وهذا يعنى أن هناك بعض الأعمال قد تكون خيرا بحسب نية العامل وفى الوقت نفسه تكون ضارة بحسب النتائج أو العكس <sup>(٥٧)</sup> .

---

(٥٧) الأخلاق لأحمد أمين ص ١١٦ وما بعدها .



## الفصل الثانى نشأة علم الأخلاق وتطوره

- الأخلاق فى العصر اليونانى
- الأخلاق فى العصر الجاهلى
- الأخلاق فى العصر الإسلامى
- الأخلاق فى العصر الحديث



## ١ - الأخلاق في العصر اليوناني :

يعتبر اليونان القدماء أول من أقام علم الأخلاق عل أساس فلسفى . ويعد سقراط ( ٤٦٩ - ٣٩٩ ق . م ) بوجه خاص أول من أسس هذا العلم ، فقد كان - كما يقول إميل بوترو - هو « الأول الذى أدرك هذه الفكرة ، وهى أن لعلم الأخلاق أساسا يتميز عن التقاليد الدينية ، وأنه مع هذا لا يرتكز على العادات أو الغرائز . لقد رأى أن من الممكن أن نجد فى الملاحظة اليقظة المنظمة للطبيعة الإنسانية العناصر اللازمة لمذهب أخلاقى لا تعوزه الدقة ولا السمو ولا السلطان ، كل المسألة كانت إذن معرفة طبيعة الإنسان الحقة ، وبهذا كان مذهب سقراط أول محاولة للأخلاق الحرة العقلية » (١) .

وهكذا اتجه سقراط - فى محاولة جادة - إلى بناء معاملات الناس على أساس علمى ، وكان يذهب إلى أن الأخلاق والمعاملات لا تكون صحيحة إلا إذا كانت مبنية على العلم ، ولهذا فانه كان يرى أن الفضيلة هى العلم ، وأن الرذيلة هى الجهل .

وإذا قلنا هنا إن اليونان هم أول من أسس علم الأخلاق فليس معنى ذلك أن أمم العالم الأخرى قبل اليونان لم تكن لها فلسفة وأخلاق . فالعقل والأخلاقيات من لوازم الإنسان فى كل العصور . وقد عرفت تلك الشعوب هذا اللون من التفكير . ولكن اهتمامهم كان على وجه الخصوص « بالأخلاق العملية التى مرنوا عليها فى مجتمعاتهم واقتضاها نظام حياتهم » .

وهم وإن كانوا قد عرفوا الفضائل كلها وأشادوا بها إلا أنهم لم يدونوا مذاهب نظرية أو يضعوا قواعد فلسفية ، وذلك لأنهم كانوا فى شغل عن ذلك بالكفاح فى سبيل العيش والصراع مع الطبيعة القاسية ، فصاغوا آراءهم فى قصص وأساطير وحكم وأمثال ، ولم تكن لهم مناهج علمية .

---

(١) نقلا عن : تاريخ الأخلاق ٧٣ / ٧٤ .

ولهذا فلم يكن لديهم علم للأخلاق يبحث في الأفعال الإنسانية ، ويوازن موازنة علمية بين اللذة والفضيلة ، وبين الفضائل وأنواعها وشروطها . فكان اليونان هم أول من بدأ البحث في هذه الأمور وأمثالها عن طريق التحليل والتعريف والبرهنة <sup>(٢)</sup> .

وقد وضع سقراط اللبنة الأولى لعلم الأخلاق ، وحارب اتجاهات السوفسطائيين الذين كانوا يذهبون إلى أنه ليست هناك حقائق ثابتة ، وأن الإنسان هو مقياس كل شيء ، فالحق هو ما يراه الشخص حقاً والباطل ما يراه باطلاً دون نظر إلى رأى سواه .

وهذه الآراء السوفسطائية تعنى في مجال الأخلاق أن القيم والمبادئ الخلقية نسبية تتغير بتغير الزمان والمكان ، وتختلف تبعاً لاختلاف الظروف والأحوال ، والطبيعة البشرية في نظرهم ليست إلا مجموعة من الأهواء والشهوات وعلى ذلك فغاية الإنسان هن اللذة .

وقد قام سقراط بالرد عليهم ، ورد للأخلاق اعتبارها ونادى بالسعادة غاية للأفعال الإنسانية . وتحقق السعادة عنده بسيطرة العقل على دوافع الشهوة ونوازع الهوى ، ورد الإنسان إلى حياة الاعتدال <sup>(٣)</sup> كما سنبين ذلك فيما بعد .

ثم جاء أفلاطون تلميذ سقراط فأخذ عنه فكرته في السعادة ، وجعل الفضيلة العليا هي فضيلة العدالة التي تتمثل في التوافق والانسجام بين قوى النفس عن طريق العقل فلا تبغى إحداها على الأخرى ، وذهب أرسطو تلميذ أفلاطون - إلى أن الفضيلة وسط بين رذيلتين ، فالكرم الذي هو فضيلة وسط بين الإسراف والتقتير وكلاهما رذيلة ، والشجاعة وسط بين الجبن والتهور وكلاهما رذيلة وهكذا .

وبعد انتهاء عصر الفلسفة الأثينية قامت مدرستان فلسفيتين هما الرواقية

---

(٢) دروس في تاريخ الفلسفة للدكتور إبراهيم مذكور ص ن .

(٣) راجع الفلسفة الخلقية ص ٣١ - ٣٤ .

والأبيقورية فاهتمتا بالأخلاق ، وتنافستا على دعوة الناس إلى السعادة . ولكنهما كانتا على طرفى نقيض ، فقد بنت المدرسة الأولى آراءها على آراء المدرسة الكلية التي كانت تذهب إلى أن السعادة فى الفرار من اللذة وتقبلها ، بينما بنت الأبيقورية آراءها على آراء المدرسة القورينية التي كانت تذهب إلى أن السعادة فى الحصول على اللذة والاكثر منها .

وفى نهاية القرن الثالث الميلادى انتشرت المسيحية فى البلاد الأوربية ، ودعت إلى أن الله هو مصدر الأخلاق ، وأن الباعث على عمل الخير والفضيلة إنما هو حب الله والإيمان به . وكان للرؤية تأثير كبير على أتباعها ، فغلب عليهم الميل إلى الزهد والرهبانية<sup>(٤)</sup> . وفى القرون الوسطى فى أوربا كان الاتجاه السائد هو أن الوحي السماوى قد جاء بالتعاليم الأخلاقية كاملة ، ولهذا فلم يكن للبحث العقلى فى الأخلاق مجال فى تلك القرون .

## ب - الأخلاق فى العصر الجاهلى :

لم تنهيا للعرب فى الجاهلية الفرصة لابتكار فلسفة أو نقلها عن غيرهم ، ولكنهم تركوا لنا كثيراً من الآثار الشعرية والنثرية التى تشتمل على مجموعة من الحكم والوصايا التى تتضمن نصائح خلقية تتسم بالتفكير الفطرى ، فجاءت تلك الآراء ممثلة لفلسفة عملية استمدتها حكماء العرب من بيئتهم وتقاليدهم الخلقية والدينية . وكانت الفضيلة العليا لديهم تتمثل فى « المروءة » التى تقوم على الشجاعة والكرم . « ومن المروءة الحلم والصبر والعفو عند المقدرة ، وقرى الضيف وإغاثة الملهوف ونصرة الجار وحماية الضعيف ... وقد ورد أن المروءة ألا تفعل سرا أمرا وأنت تستحى أن تفعله جهرا »<sup>(٥)</sup> و يرى بعض الباحثين أن العرب فى الجاهلية قد عرفوا الصلة الوثيقة بين العلم والفضيلة

(٤) انظر الأخلاق لأحمد أمين ص ١٣٣ وما بعدها .

(٥) انظر فلسفة الأخلاق فى الاسلام للدكتور محمد يوسف موسى ص ٩) نقلا

عن تاريخ العرب قبل الاسلام للدكتور جواد على .

- وهي تلك الفكرة التي توصل إليها سقراط - أو على الأقل حاموا حول هذه الفكرة . ويؤخذ ذلك من قول زهير بن أبى سلمى :  
ومن يُوف لا يذمم ومن يُفض قلبه إلى مطمئن البر لم يتجمجم  
فهذا يدل على أن المرء إذا عرف يقيناً أن هذا العمل خير واطمأنت نفسه إلى ذلك لم يتردد فى الإتيان به . ولكن مثل هذه الآراء لم يكن يعقبها درس أو تعمق فى التفكير بل كانت - كما يقول الشهرستائى - من فلتات الطبع وخطرات الفكر (٦) .

### ج - الأخلاق فى العصر الاسلامى :

جاء الإسلام متمثلاً فى الرسالة التى جاء بها محمد ﷺ الذى ركز على الأخلاق وتكميلها ولخص رسالته كلها عبارة جامعة حيث يقول : « إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق » .

وتمثلت تعاليم الإسلام فى القرآن الكريم والسنة النبوية ، وأخذ العرب يتدبرون هذه التعاليم وما اشتملت عليه من آداب وتشريع فاتسعت مداركهم وتفتحت عقولهم على آفاق جديدة من العلم والمعرفة (٧) .

ودعا الإسلام إلى الفضائل ونهى عن الرذائل جاعلاً سعادة الدنيا والآخرة جزءاً من التزم بالفضائل ، والشقاء والعذاب فى الدارين عقاب من لم يلتزم بها . يقول الله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذَى الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ ﴾ (٨) ، ويقول : ﴿ مَنْ عَمِلْ صَالِحاً مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْشَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهَ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا

(٦) الدكتور محمد يوسف موسى فى فلسفة الأخلاق فى الإسلام ص ٧ ، ١٧ .

(٧) انظر كتابنا : تمهيد للفلسفة ، ص ٥٠ / ٥١ - مكتبة الأنجلو

المصرية ١٩٧٩ .

(٨) سورة النحل آية ٩٠ .

## يعملون ﴿٩﴾

وقد نقل الإسلام بتعاليمه اهتمام الناس من مجرد تأكيد الجانب المادى فى الإنسان ، الذى يقوم على الأنانية البغيضة ، إلى تأكيد الجوانب الروحية والإنسانية ، التى تتمثل فى الحب والإيثار والإخاء والعطف والرحمة .. إلخ . يقول الرسول ﷺ : « المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً » (١٠) . ويقول : « مثل المؤمنين فى توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى » (١١) ، ويقول أيضاً : « المسلم من سلم الناس من لسانه ويده ، والمؤمن من أمنه الناس على دمائهم وأموالهم » (١٢) ويهدف الإسلام من وراء هذه التعاليم وأمثالها إلى إقامة مجتمع تسود فيه القيم الخلقية من صدق وعدل وأمانة وحب وإيثار... إلخ . ولكن الإسلام لم يرد بهذه التعاليم إقامة مذهب فى الأخلاق على غرار مذاهب الأخلاق اليونانية أو ما شابهها ، فهذه المذاهب من صنع الإنسان الذى يخطئ ويصيب ، أما تلك التعاليم فهى من عند الله الذى لا تخفى عليه خافية فى الأرض ولا فى السماء .

وقد كانت تعاليم الإسلام ولا زالت وستظل إلى الأبد دعوة من عند الله إلى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، تأخذ بيد الإنسان إلى طريق خيره وعزه ، وتصل به إلى المستوى الفاضل فى الإنسانية ، فاذا التزم المسلمون بهذه التعاليم كانوا بحق خير أمة أخرجت للناس . يقول الرسول ﷺ : « تركت فيكم شيئين لن تضلوا بعدهما : كتاب الله وسنتى » (١٣) .

ونظراً لأن القرآن والسنة قد تكفلا ببيان الطريق المستقيم الذى ينبغى أن

(٩) سورة النحل آية ٩٧ .

(١٠) رواه مسلم فى كتاب البر والصلة والأدب .

(١١) رواه مسلم فى كتاب البر والصلة والأدب .

(١٢) أخرجه النسائى فى كتاب الإيمان .

(١٣) رواه الحاكم فى المستدرک عن أبى هريرة .

يسلكه الإنسان ليكون فاضلاً ، فإن المسلمين في الصدر الأول لم يكونوا في حاجة إلى البحث العقلي في أساس الخير والشر والفضيلة والرذيلة إلخ . . . وبعد أن تطور الفكر الإسلامي ونشأت مدارس علم الكلام دار نقاش بين المعتزلة وأهل السنة حول مسألة تعتبر من المسائل الأخلاقية الهامة وهي مسألة مدى قدرة العقل في تعرف الخير والشر والحسن والقبح ، وهذه المسألة وإن كانت من مسائل الأخلاق الهامة إلا أن أهل السنة والمعتزلة حين بحثا فيها لم يكن قصدهما من وراء ذلك هو البحث مباشرة في الأخلاق . وعلى أية حال فإن إجابة المعتزلة عن هذه المسألة كانت تتمثل في أن الخير والشر والحسن والقبح أمور ذاتية تجب معرفتها بالعقل ، بينما كان أهل السنة يذهبون إلى أن المرجع في معرفة ذلك هو الشرع ، فما جعله الشرع حسناً فهو حسن وما جعله قبيحاً فهو كذلك ، وليس للعقل شأن في بيان الخير والشر - كما هو مفصل في علم الكلام .

ومنذ أوائل القرن الثاني الهجري بدأ المسلمون يختلطون ويمتزجون بغيرهم من الشعوب والثقافات الأجنبية المختلفة ، ثم ترجموا علوم اليونان وفلسفتهم إلى اللغة العربية . ونشأت فلسفة إسلامية وأصبح للمسلمين فلاسفة في الأخلاق وفي غير الأخلاق .

وهكذا بدأت الثقافات الأجنبية تجد طريقها لغزو المجتمعات الإسلامية ، فنقل ابن المقفع في كتبه خلاصة ما حصل عليه من ثقافات الفرس والهند واليونان ورأينا غير ابن المقفع من الأدباء يفعلون ذلك أيضاً .

وبعد أن نفذت الفلسفة اليونانية إلى المسلمين في العصر الذهبي للدولة العباسية كان لها تأثير كبير في دفع جماعة من مفكرى المسلمين إلى البحث في الأخلاق بحثاً فلسفياً ، ومنذ ذلك الوقت نشأت الاتجاهات الفلسفية في الأخلاق الإسلامية ويمكننا أن نلخص بوجه عام اتجاهات الأخلاقيين الإسلاميين فيما يأتي :



١ - اتجاه يعنى بالأخلاق العملية المستقاة من القرآن والسنة والحكمة العربية ، ويمثل هذا الاتجاه أبو الحسن البصرى الماوردى ( المتوفى عام ٤٥٠ هـ ) صاحب كتاب أدب الدنيا والدين . ويفصح الماوردى عن اتجاهه فى مقدمة كتابه هذا إذ يقول : وقد توخيت بهذا الكتاب الإشارة إلى آدابهما - الدنيا والدين - وتفصيل ما أجمل من أحوالهما .. مستشهداً من كتاب الله جل اسمه بما يقتضيه ، ومن سنن رسول الله ﷺ بما يضاويه ، ثم متبعاً بأمثال الحكماء وآداب البلغاء وأقوال الشعراء .

٢ - اتجاه غلبت عليه النزعة الدينية والصوفية واختلط بكثير من النظر الفلسفى ويمثل هذا الاتجاه الإمام الغزالى فى كتابيه : إحياء علوم الدين وميزان العمل .

٣ - اتجاه بنى نظرياته على أسس فلسفية متأثراً تأثراً عظيماً بالفلسفة اليونانية ويمثل هذا الاتجاه الكندى والفارابى وابن سينا وإخوان الصفا وابن مسكويه وابن باجه وابن طفيل وغيرهم (١٤) .

#### د - الأخلاق فى العصر الحديث :

سبق أن عرفنا أن طابع الأخلاق فى العصور الوسطى كان دينياً صرفاً . وظل الحال على ذلك فى (أوروبا حتى جاء عصر النهضة فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر ، فانفصلت الفلسفة عن سلطان الكنيسة ورجالها ، وانفصل علم الاخلاق عن الدين ، واتجه الفلاسفة مرة ثانية إلى العقل يبحثون عن طريقه عن غاية الإنسان من أعماله ، ويستوحون منه مبادئ السلوك .

ولما جاء القرن السابع عشر ظهرت طوائف أخرى من الفلاسفة اتجهوا بعنايتهم إلى استرداد سلطان العقل وتحرير الفلسفة والأخلاق من سلطان الدين ، وكان من نتيجة ذلك أن وجدنا منهم من راح يؤسس الأخلاق على

---

(١٤) انظر تاريخ الأخلاق للدكتور يوسف موسى ١٦٢ وما بعدها .

أساس ميتافيزيقى ومنهم من جعل الواجب مبدأ الخلقية ، ومنهم طوائف أخرى حاولت أن تقيم الأخلاق على أساس من علم النفس أو علم الحياة أو علم الاجتماع ، وفيمايلي إشارة موجزة إلى هذه الاتجاهات المختلفة فى علم الأخلاق فى العصر الحديث .

## ١ - أخلاق ما بعد الطبيعة :

ومن ممثلى هذا الاتجاه ديكارت ومالبرانش وسبينوزا ، ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن العقل مبدأ الخلقية ، وذلك لأن العقل هو الذى يبين لنا الطريق إلى الفضائل ، ويعرفنا إياها، ويوضح لنا الغاية التى يجب أن نعمل من أجلها ، وبه يمكننا أن نعرف الخير والشر . إلخ . وهكذا فإن أخلاق ما بعد الطبيعة تقوم على التفكير الفلسفى الذى يكشف للإنسان طبيعته ، ونفسه ، وعلاقاته المختلفة بالعالم الذى هو جزء منه ، والغاية التى يجب أن يتجه لتحقيقها .

فهذا المذهب يحاول أن يربط الإنسان بالكون ، ويربط الدراسات الأخلاقية بدراسة الكون وخالقه ، على اعتبار أنه ينبغى أن يكون فى الإنسانية من التناسق والنظام ما فى الكون الذى يسير إلى غاية معلومة وعلى منهاج مرسوم .

والمثل الأعلى فى هذا المذهب ليس شيئاً تعارف الناس عليه ، ولكنه شئ يضعه الفيلسوف ويستمدّه من تفكيره ، ويرتبط حتماً بالله الذى هو الخير المطلق وأصل كل حقيقة وكمال (١٥) .

## ٢ - أخلاق الواجب :

مؤسس هذا الاتجاه هو الفيلسوف الألمانى العظيم ( إيمانويل كانت ) الذى أقام الأخلاق على فكرة الواجب وحده ، وعلى الإرادة التى تخضع له دون غيره ، بعد أن كانت الأخلاق حتى عصره تقوم على أن الغرض الأسمى منها هو

---

(١٥) راجع تاريخ الأخلاق ص ٢٣٠ وما بعدها .

الوصول للخير الأعلى ، الذى يشمل السعادة والفضيلة ، على اختلاف فى جعل إحداهما سبباً للأخرى (١٦) .

ولكن ( كانت ) جعل الخضوع للامر المطلق مقياس الأخلاق ورفع مقام الإنسان فوق اللذة والألم والخضوع للغايات ، ورأى أن الإنسانية وحدها هى الغاية العليا ولا غاية وراءها ، ورفع من شأن الضمير الإنسانى ، فجعله مشرع الأخلاق وموحى السلوك ، وكل عمل يعمل بغير وحي الضمير ، وقوة الارادة الحرة ، وصوت الأمر المطلق المجرد عن الغايات ، هو عمل ليس من الخير فى شئ .

### ٣ - الأخلاق النفسية :

هذا الاتجاه يريد أن يؤسس الأخلاق على أساس من علم النفس ، ما دامت النفس هى التى يطلب لها الأخلاق ، وهذا الأساس الذى يقول به أصحاب هذا الاتجاه هو الغريزة أو الميل أو العاطفة ، وقد اختلف أنصار هذا الاتجاه فيما بينهم نظراً لتنوع هذا الأساس النفسى واختلافه ، فرأينا هوبز وهلفيسوس وبنتم ومل ممن عرفوا بمذهب المنفعة (١٧) ، ورأينا غيرهم ممن عرفوا بمذهب العاطفة ، أو الحاسة الاخلاقية ، من أمثال شافتبى وهاتشسون وآدم سميث .

يقول هاتشسون ( ١٩٦٤ - ١٧٤٧ ) فى تعريف الحس الأخلاقى :  
هو الحس الأخلاقى بالجمال فى الأفعال والانفعالات الذى ندرك به الفضيلة أو الرذيلة فى أنفسنا أو لدى الآخرين ) وهو حس مغروس بالفطرة فى الانسان يحكم حكماً مباشراً على أفعاله وانفعالاته . ومن الخير لنا - فى نظر فلاسفة الحاسة الأخلاقية - أن نركن إليها فى تعرف الخير والشر ، كما نركن

---

(١٦) المرجع السابق ص ٢٦٩ . انظر نظرية الواجب فى الفصل الرابع من هذا الكتاب .

(١٧) أنظر الحديث عن مذهب المنفعة فى الفصل الرابع من هذا الكتاب .

إلى حاسة البصر في معرفة الألوان وأشكال الأشياء وصفاتها<sup>(١٨)</sup> . ويذهب أنصار فرويد ، وأنصار التحليل النفسي بوجه عام إلى حد تطبيق نظرياتهم في التحليل النفسي على التصورات الأخلاقية . ولكن علماء الأخلاق يرفضون هذا المسلك على أساس أن التحليل النفسي يتعلق بالأمراض النفسية لا بالأخلاق ، والأخذ به في الأخلاق يعنى إهدار القيم والمعاني التي تقوم عليها قيم الخير والشر والواجب والضمير ... الخ ، وذلك لأن التحليل النفسي يبرر كل سلوك ، ولا يفرق بين سلوك طيب وسلوك شرير ، ولا معنى لديه للقيم . فما يقوم به التحليل النفسي لا صلة له بالخير والشر الأخلاقيين<sup>(١٩)</sup> .

#### ٤ - الأخلاق الحيوية :

ومن ممثلى هذا الاتجاه هربرت سبنسر الإنجليزي ونيثشة الألمانى . وأصحاب هذا المذهب يرون وجوب إقامة الأخلاق على أساس من علم الحياة . وبذلك يمكن أن تصبح الأخلاق علماً له منهجه ، وقوانينه العامة المستخلصة من الظواهر المختلفة المتعددة للحياة والأحياء . فرأينا سبنسر يذهب إلى القول بأنه من الممكن أن يستعان بقانون التطور وانتخاب الأصلح ، الذى وضعه دارون فى تفسير كل شىء فى الوجود ، فى تفسير العالم الداخلى والنفسى ، والعالم الخارجى الاجتماعى ، فأخذ هذا القانون وتوسع فيه ، وجعله مبدأ يسير عليه فى الأخلاق .

وكذلك كان من تأثر نيثشة بدارون أن طبق مذهبه فى الحياة على الأخلاق ، فكما أن قانون الحياة هو تنازع البقاء ، وبقاء الأصلح فالأمر كذلك أيضاً فى الأخلاق ، فجعل الخير فى القوة والشر فى الضعف ، وإن دعا ذلك إلى رفض ما كان متعارفاً من الأخلاق التى لا تقوم على سيادة القوة . وتأسيساً

(١٨) تاريخ الأخلاق ص ٢٥٢ ، ٢٦٥ .

(١٩) الأخلاق النظرية للدكتور عبد الرحمن بدوى ص ٤٨ ، الكويت ١٩٧٥ .

على الدراسات البيولوجية حاول أيضا متشنيكوف metchnikoff أن يضع أخلاقاً ونظرية في السلوك الإنساني (٢٠) .

## ٥ - الأخلاق الاجتماعية :

ظهر في القرن التاسع عشر وفي القرن العشرين اتجاه يحاول بناء الأخلاق على علم الاجتماع ، حيث أراد فريق من الباحثين الاجتماعيين أن يتجهوا في الأخلاق إلى الواقع الثابت ، فرفضوا ما ليس مسلماً به من المبادئ المختلفة أياً كان مصدرها ، وأرادوا أن يجعلوا للأخلاق مثلاً أعلى مستمداً من الجماعة التي تعيش فيها ، وليس مستمداً من الدين وحده ، أو من تفكير فلاسفة ما بعد الطبيعة . وقد ذهب هؤلاء الباحثون إلى القول بأن الجماعة هي أصل الوقائع والحقائق الأخلاقية ، ولهذا فانه يجب ملاحظة هذه الوقائع الأخلاقية ودراستها في الماضي والحاضر ، لتمييز الثابت منها من المتغير ، وعندما نعرف عن طريق الاستقراء لماذا وفي أي النواحي تغيرت ، يكون من الممكن أن نستخلص منها القوانين الضرورية التي تفسر الماضي ، وتنبئ الحاضر ، وتصديق على المستقبل . وبهذه الدراسة الواقعية نكون قد وصلنا إلى جعل الأخلاق علماً له أساسه من الظواهر الأخلاقية نفسها ، لا من مبادئ مفترضة غير يقينية من علم آخر كعلم النفس أو الحياة .

وقد كان أول من وجه الدراسات الأخلاقية هذه الناحية الاجتماعية أوجيست كونت مؤسس الفلسفة الوضعية وعلم الاجتماع الحديث ، وحذا حذوه فريق من الفلاسفة الفرنسيين من أمثال دوركهيم وليفى بريل (٢١) .

هذه لمحة تاريخية سريعة أردنا أن نشير بها مجرد إشارات خفيفة إلى أشهر الاتجاهات في مجال البحث في علم الأخلاق . وسوف تتضمن الصفحات التالية شرحاً لأشهر النظريات الأخلاقية في حينها .

(٢٠) تاريخ الأخلاق ص ٢٧٧ وما بعدها ، ٢٨٢ وما بعدها . والأخلاق النظرية ص ٣٨ .

(٢١) راجع تاريخ الأخلاق ٢٩٠ ، ٢٩١ ، والأخلاق النظرية ٣٩ ، ٤٠ .



## الفصل الثالث

### المقاييس الخلقية

- المقاييس العملية
- المقاييس النظرية
- الأخلاق الدينية والأخلاق الفلسفية





## تمهيد :

عند الحكم على فعل من الأفعال بأنه خير أو شر يحتاج المرء إلى مقياس أو معيار يحتكم إليه يسمى بالمقياس الخلقى ، ويعتبر البحث في موضوع المقاييس الخلقية من أهم بحوث علم الأخلاق ، وذلك لأن الغاية القريبة من مباحث هذا العلم هي أن نهتدى إلى مقياس أدبي ، وقاعدة عامة ، لنرجع إليها في تقدير قيم أعمالنا الإرادية ، ومعرفة ما فيها من الخير أو الشر <sup>(١)</sup> .

وقد اختلف الناس في هذه المقاييس ، فمنهم من كان يحتكم في أعماله وأعمال غيره إلى العرف القائم ، أو التقاليد المرعية في مجتمعه ، فيعتبر خيراً ما يقره العرف ، وشرّاً ما يخالفه؛ ومنهم من كان يحتكم إلى القانون الوضعي ، أو السماوي ، في معرفة الأعمال الخيرة والأعمال الشريرة ؛ وكان منهم من لا يأخذ بهذا ولا ذاك ، بل يحكم رأيه الشخصي فما وافقه كان خيراً ، وما خالفه كان شرّاً ؛ وكان منهم من رفض كل هذه المقاييس ، وراح يبحث عن مقياس - بواسطة الفكر والنظر - يكون قاعدة عامة ، أو مبدأ شاملاً ، يرى أن تحقيقه هو الخير الأسمى ، والمثل الأعلى الذي يجب الوصول إليه ، ويكون بذلك هو الميزان الخلقى الذي نزن به الأعمال جميعها .

## أقسام المقاييس الخلقية

يمكننا أن نستخلص مما تقدم أن هناك نوعين من المقاييس الخلقية ، فهناك مقاييس عملية تتمثل في العرف والقوانين الوضعية والسماوية والرأى الشخصي ، وسميت عملية لأنها أمور موجودة فعلاً يقاس على مثالها ، وهناك مقاييس نظرية وهي تلك التي تتمثل في قواعد ومبادئ عامة تنبع من الفكر والنظر ، وتقاس بها الأعمال . وكل النظريات الأخلاقية تنتمي إلى هذا النوع من المقاييس . وفيما يلي بيان ذلك :

---

(١) مباحث ونظريات ص ١٩ .

## المقاييس العملية

### ١ - العرف :

العرف هو متابعة الناس بعضهم لبعض فى عادة أو عادات متبعة متكررة حتى تصير ثابتة راسخة ، ولكل أمة عرف خاص بها ، يتمثل فى مجموعة العادات والتقاليد والسلوك ، تعتبر خيرها فى اتباعه وتربى الأطفال على احترامه ، وإذا خرج عليه أحد قوبل ذلك باشمئزاز من الآخرين .

وليس معنى ذلك أن العرف ينطوى دائما على جوانب إيجابية فقط ، فقد يشتمل فى كثير من الأحيان على جوانب سلبية يكون لها تأثيرها الضار على تطور المجتمع المتمسك بها ، كما يستطيع كل امرئ أن يبين ذلك فى بيئته التى يعيش فيها . ولكننا هنا لا نبحث فى العرف من حيث كونه يشتمل على ما هو نافع أو ضار ، وإنما فقط من حيث صلاحيته ليكون مقياسا أخلاقيا عاما . ومن هذا الجانب يمكن القول بأن العرف لا يصلح أن يكون مقياسا أخلاقيا معتبرا لدى الجميع لقصوره عن الوفاء بالشروط التى يجب توافرها فى المقياس الخلقى ، وذلك على النحو التالى :

أولا : يشترط فى المقياس الخلقى أن يكون عاما لا يختلف باختلاف الزمان والمكان ، أما العرف فهو مختلف ، فلكل أمة عرفها الخاص بها ولكل قوم تقاليدهم ، بل أكثر من ذلك نرى أن العرف يختلف فى الأمة الواحدة إذا تقدم بها الزمن . وهناك كثير من الأعمال التى كانت فى الماضى عرفاً وتعد خيراً أصبح يُنظر إليها على أنها شر ، ومن ذلك مثلاً وأد البنات الذى كان عادة مألوفة لدى العرب فى الجاهلية حتى جاء الإسلام فأبطلها ، كما أن الرق كان متعارفا عند الشعوب القديمة ، وبمجيء الإسلام وانتشار المدنية قضى على ذلك بالتدريج لما تبين من أن فيه مناقضة للإنسانية .

ثانيا : يقوم العرف فى كثير من الأحيان على أسس خاطئة مخالفة للدين والعقل والأخلاق .

ثالثا : لو أن الناس اتبعوا العرف دائما لما كان هناك تقدم فى العالم ، بل كان يصيبه الجمود ، ويحال بينه وبين النهوض والارتقاء ، لأن العرف يفرض سلطانه دون بحث أو نظر .

## ٢ - القوانين الوضعية :

القوانين الوضعية هى مجموعة الأوامر والنواهى التى وضعها البشر أنفسهم . ولكل أمة قوانينها الخاصة بها ، وهى لا تصلح أيضاً أن تكون مقياساً أخلاقياً عاماً كلياً وذلك لأنها :

أولاً : ليست ثابتة ، بل هى عرضة للتغيير والتعديل ، أما المقياس الخلقى فهو ثابت لا يتغير .

ثانيا : ليست عامة لكل الناس . فالواقع أن لكل أمة قوانينها الخاصة بها ، وهذه القوانين تراعى فى اعتبارها ما فى المجتمع من عادات وتقاليد وعرف . أما المقياس الخلقى فهو عام شامل .

ثالثا : القانون الوضعى لا يهتم فى حكمه إلا بالأعمال الظاهرة ، فى حين يهتم القانون الخلقى بالعمل ونية العامل .

رابعا : القانون الوضعى تقوم على حراسته وتنفيذه سلطة خارجية ، أما القانون الخلقى فتحرسه وتنفذه قوة داخلية وهى الضمير (٢) .

وإذا كان القانون الوضعى لا يصلح أن يكون مقياساً خلقياً عاماً شاملاً فليس معنى ذلك أنه ليست له فائدة ، فهو يفيد فى تنظيم علاقات الناس بعضهم ببعض ، وحفظ الحقوق واستقرار الأمن والنظام فى المجتمع ، وردع المعتدين وتعقب المجرمين .. الخ .

---

(٢) الأخلاق لأحمد أمين ص ١٢٩ .

### ٣ - الرأى الشخصى :

أما الرأى الشخصى فهو أيضا لا يصلح أن يكون مقياسا خلقيا عاما ، وذلك لأنه من ناحية يختلف من شخص إلى آخر ، ومن ناحية أخرى يختلف من حال إلى حال لدى الشخص الواحد . فقد يرى الشخص اليوم خيراً ما كان يراه بالأمس شراً ، وذلك لاختلاف الظروف والأحوال ، ولاتساع مداركه وتغير نواحي تفكيره وتقدمه فى التربية والتهديب .

وقد سبق أن أشرنا - عند حديثنا عن نشأة علم الأخلاق - إلى الدعوة السوفسطائية التى كانت تذهب إلى أن الإنسان مقياس كل شئ ، وما تعنيه هذه الدعوة فى مجال الأخلاق ، وما كان من تصدى سقراط لمحاربتها .

### ٤ - القانون السماوى :

أما القانون السماوى أو الإلهى فالمقصود به مجموعة الأوامر والنواهى التى شرعها الله لعباده ، ولا يأتىها الباطل من بين يديها ولا من خلفها تنزىل من حكيم حميد ، شرعها لنا لنتخذها قدوة فى جميع أمورنا ، ونسير على سننها فى معاملاتنا وسائر أحوالنا ، واتباعها كفيل بسعادة الدنيا والآخرة . والقوانين الإلهية التى اكتملت بنزول القرآن ثابتة لا تتغير ، وهى قوانين عامة خالدة صالحة للناس فى كل زمان ومكان ، ولذلك فهى صالحة لأن تكون مقياساً خلقياً عاماً إذا فهمت أحكامها وأسرارها فهماً سليماً (٣) .

وهنا يفرض السؤال الآتى نفسه : إذا كانت القوانين الإلهية صالحة لأن تكون مقياساً خلقياً ، فما هى حاجتنا إلى البحوث الأخلاقية ؟

وللإجابة عن هذا السؤال علينا أن نذكر أولاً ما هى القوانين الخلقية وما هى صلتها بالقوانين الإلهية ، ثم نذكر وجه الحاجة إلى البحوث الأخلاقية

---

(٣) مباحث فى فلسفة الأخلاق ليويسف موسى ص ١٦٢ .

رغم وجود القوانين الإلهية ، وبعد ذلك نناقش العلاقة بين الأخلاق الدينية والأخلاق الفلسفية من وجهة النظر الإسلامية .

### القوانين الخلقية :

القوانين الخلقية هي مجموع القواعد الأدبية التي تنظم سلوك الناس ، بمعنى أن الإنسان العاقل المختار في إرادته يجب عليه أن يشكل سلوكه على ضوءها في ظروف الحياة المتنوعة ، وبهذا نصل جميعاً للمثل الأعلى للحياة الخلقية الكاملة . والقوانين الخلقية ثابتة لا يطرأ عليها تغيير مهما تفاوتت العقول في فهمها أو تطبيقها بتأثير عوامل الزمان والمكان وغيرها . فما كان خيراً في الماضي هو كذلك في الحاضر والمستقبل كالصدق والأمانة والعدالة وغيرها ، فهذه مبادئ خلقية عامة لا استثناء فيها تفرض نفسها على الناس جميعاً بواسطة الضمير ، ولا تفرضها قوة خارجية ، وهي ليست مجرد قوانين نظرية ، ولكنها صالحة لأن تطبق في كل الأحوال والظروف .

أما صلة القوانين الخلقية بالقوانين الإلهية فهي صلة الفرع بالأصل ، فالقوانين الإلهية هي مصدر ومنبع القوانين الخلقية . ولو فهمت القوانين الإلهية - وخاصة في الدين الإسلامي - على وجهها الصحيح لكانت مذهباً خلقياً أساسه محبة الإنسان للإنسان .

وأما وجه الحاجة إلى البحوث الأخلاقية مع وجود القوانين الإلهية فيجب المشتغلون بالأخلاق على ذلك بما يأتي (٤) .

أولاً : لقد بين لنا الدين الخير والشر والفضائل والرذائل ووضح لنا ما ينبغي أن نعمل وما ينبغي أن نتجنب . ولكن الشرع لم يذكر لنا بالتفصيل علة ما جعله خيراً أو شراً من الأعمال ، ولم يطلعنا على المقياس الذي نحكم على أساسه على الأعمال بالخيرية أو الشرية . وقد تكفل علم الأخلاق ببيان ذلك .

---

(٤) المرجع السابق ١٦٥ / ١٦٦ .

وسنناقش هذا الكلام عند حديثنا عن الأخلاق الدينية والأخلاق الفلسفية .

ثانياً : إذا كان الفقهاء قد حاولوا تعليل الأحكام الإلهية وسبب مشروعيتها فان هذا لم يصل إلى قلوب الناس جميعاً - ولهذا فان القانون الخلقي تسترشد به الأمم التي انقطعت عن الشرائع السماوية حيناً ، كما تصل به الأمم التي وصل إليها الوحى فى بعض الأحيان إلى تفهم الحقائق التي جاءتها عن الرسل والأنبياء .

ومن هنا كانت الحاجة إلى مقاييس أخرى غير تلك المقاييس العملية ، وعلى الأخص لمن لم يؤمنوا بقانون سماوى كفلاسفة الاغريق قديماً ، وفلاسفة الغرب المتحررين من سلطان الدين (٥) . ولهذا راح الباحثون فى علم الأخلاق ، منذ نشأ هذا العلم حتى الآن ، يبحثون عن مقاييس أخرى غير تلك المقاييس العملية ، وتلك المقاييس التي راحوا يبحثون عنها هي ما يسمى بالمقاييس النظرية ، وهذا ما سنتناوله فى الفقرة التالية .

---

(٥) مباحث ونظريات ص ٢٠ .

## المقاييس النظرية

المقاييس النظرية هي تلك التي تتمثل في قواعد ومبادئ عامة لا تختص بزمان أو مكان أو أقوام معينين ، بل يقصد بها أن تكون عامة للجميع على السواء ، وهي مقاييس تنبع من الفكر والنظر اللذين يهديان إلى قاعدة كلية ، أو قانون عام ، أو مثل أعلى ، لتقاس به الأعمال من حيث كونها خيرا أو شرا ، وليس معنى تسميتها بالمقاييس النظرية أنها لا تطبق في الحياة العملية أو أنها غير قابلة للتطبيق ، وإنما يقصد بذلك التعبير عن أنها مقاييس عقلية مثالية .

وقد سعى علماء الأخلاق منذ سقراط حتى اليوم إلى البحث عن مقياس نظري يكون مبدأ عاما تقاس به الأعمال ، ويحكم به عليها بالخيرية أو الشرية ، ولكنهم مع ذلك لم يتوصلوا إلى الاتفاق على مقياس معين ، بل اختلفت آراؤهم في ذلك اختلافا ظاهرا ، وقد وضعوا عدة نظريات تبين مدى اختلافهم في غايات وبواعث العمل الانساني ، وتتمثل أهم هذه النظريات في مذاهب اللذة والسعادة والمنفعة والواجب .

ولكل نظرية أخلاقية سمة مميزة تنبع من المبدأ الذي تطرحه على الإرادة كهدف لنشاطها ، وقد جرى العرف على تسمية القوانين الأخلاقية بحسب العنصر الغالب في مضمونها فرديا أو اجتماعيا أو صوفيا أو إنسانيا .

وتحاول كل نظرية تحديد الغرض من الحياة ، فهو الفرد على رأى مذهب المنفعة الفردية أو السعادة الشخصية ، وسعادة المجموع على رأى مذهب المنفعة العامة ، وأداء الواجب فى رأى أصحاب مذهب الواجب وهكذا . ويقوم البحث حينئذ بتوضيح هذه الغاية والقاء الضوء عليها ورسم أوضح الطرق وأقصرها للوصول إليها<sup>(٦)</sup> .

---

(٦) أنظر : مباحث فى فلسفة الأخلاق ص ١٦٢ وما بعدها ، ودستور الاخلاق فى القرآن ٦٨١ ، والاخلاق لأحمد أمين ١٢٤ وما بعدها ( طبعة بيروت ) .

والاختلاف القائم بين النظريات الأخلاقية المتعددة لا يعنى أن هناك قوانين أخلاقية متباينة ومبادئ متضاربة . وإنما يعنى فقط اختلاف المفكرين فى نظرتهم إلى هذه القوانين وفهمهم لها . ولم تسلم نظرية أخلاقية من النقد أو التعديل أو التغيير . والنقد فى هذا الصدد هو نقد موجه إلى أفهام المفكرين ونظراتهم لا إلى القوانين الأخلاقية ذاتها التى هى ثابتة لا تتغير ، ويمكن تشبيه ذلك - على سبيل التوضيح - بالاتجاهات المختلفة فى فهم الاسلام وتعاليمه لدى شتى الفرق والمذاهب الاسلامية . فالاختلاف بينها هو اختلاف فى أفهامها لتعاليم الإسلام ومبادئه ، أما الإسلام ذاته فهو ثابت فى أصوله ومبادئه لا يعتريه تغيير أو تبديل .

### علاقة الأخلاق الدينية بالأخلاق الفلسفية

سبق أن عرفنا اجمالاً علاقة القوانين الأخلاقية بالقوانين الالهية . ولكن الأمر فى حاجة الى مزيد من التفصيل نظراً لظهور آراء تفصل فصلاً حاداً بين الأخلاق الفلسفية والأخلاق الدينية .

فعلى الرغم من التوافق الواضح بين قوانين الأخلاق الدينية وقوانين الأخلاق الفلسفية - كما رأينا - فإنه قد شاع بين الباحثين الغربيين أن هناك اختلافاً حاداً بينهما من نواح عديدة . ويجدر بنا هنا أن نذكر وجهة نظر هؤلاء الباحثين ، ثم ننظر فيها من حيث انطباقها على قانون الأخلاق الإسلامى أو عدم انطباقها . وفيما يلى بيان ذلك :-

(١) يرى هؤلاء الباحثون أن هناك انفصالاً تاماً بين الأخلاق الدينية والأخلاق الفلسفية من حيث الموضوع ، بمعنى أن الأولى تقوم بتنظيم الصلة بين المرء وربّه ، ولا شأن لها بتنظيم شئون المعاملات الانسانية ، بينما تهتم الأخلاق الفلسفية برسم الطريق لسلوك الانسان فى نفسه أو فى المجتمع ، ولا شأن لها بعلاقة الخالق بالمخلوق ، ولا بنظام الشعائر والعبادات الدينية .



وهذه الانفصالية لا يمكن تطبيقها على قانون الأخلاق فى الإسلام . فالإسلام لا يعترف إطلاقاً بالانفصالية بين دائرتى الأخلاق الدينية والفلسفية على النحو المشار إليه ، وذلك لأن قانون الأخلاق فى الإسلام قد رسم منهج السلوك للإنسان فى جميع مجالات نشاطاته وعلاقاته فى شتى النواحي الفردية والاجتماعية ، بل وفى علاقته بالكون كله . فليس هناك أى وجه من وجوه النشاط الإنسانى لم يخضع لتقنين الأخلاق الإسلامية ، ومن ناحية أخرى فإن الشعائر الدينية المحضة لا تشغل إلا حيزاً قليلاً فى هذه الأخلاق (٧) .

(٢) يرى الباحثون الغربيون أن هناك خلافاً بين الأخلاق الدينية والأخلاق الفلسفية من حيث مصدر الإلزام الأدبى . فالمذاهب الفلسفية المختلفة تتفق فيما بينها على أن مصدر الإلزام الخلقى مصدر إنسانى ، سواء كان هذا المصدر هو العقل ، أم الوجدان الخلقى ، أم ضرورة الحياة فى المجتمع ، بينما مصدر الإلزام الخلقى فى الدين مصدر إلهى يستند إلى الإرادة الإلهية التى لا يهتمها اقتناع العقل أو عدم اقتناعه بما تقرره هذه الإرادة . فالأخلاق الدينية إذن تضرب صفحاً عن الضمير ، وتستمد كل قوتها وسلطانها من إرادة علوية خارجة عن طبيعة الأشياء .

أما المصدر الإنسانى للإلزام الخلقى فإنه يستند فى تشريعاته إلى اعتبارات إنسانية تبرر حكمه لدى العقل أو العاطفة .

ومن الواضح أن هذا لا ينطبق أيضاً على قانون الأخلاق فى الإسلام . فالأخلاق فى الإسلام تعتمد دائماً على الحكم المعقولة المقبولة . وهى عندما توجه أوامرهما ونواهيها إلى العقل والضمير فإنها تفعل ذلك بأسباب مقنعة تبرر أمرهما بما تأمر به ، ونهيها عما تنهى عنه ، على وجه التفصيل أحياناً ، وعلى وجه الاجمال فى أحيان أخرى ، وعلى ذلك فليس للأخلاق فى الإسلام هذا

---

(٧) راجع : د . دراز : دستور الأخلاق فى القرآن ص ٦٧٦ ، ودراسات اسلامية

ص ١١١ ، ص ١١٣ .

الطابع التحكمي الذي افترضه علماء الغرب في الأخلاق الدينية (٨) .

« فالأمر الإلهي لا يمكن أن يصبح بالنسبة إلينا تكليفا أخلاقيا إلا برضانا ، ولا يعتبر الإنسان أنه قد أطاع واجبه الديني إذا كان يؤديه دون إيمان بطابعه التكليفي كأساس في نظام الأشياء الثابتة . فالواجب الأول هو الإيمان بالواجب ، ويجب أن أتلقى من ذاتي الباطنة الأمر بطاعة هذا الأمر الأعلى » (٩) .

فالإسلام لم يهمل المصدر الإنساني للإلزام الأدبي ، فهذا المصدر الإنساني - سواء كان العقل أو الضمير - لا يعتبره الاسلام مصدرا مناقضا لمصدر الإلزام الخلقى في الدين ، بل يعتبرهما مستويين لمصدر واحد . ويؤكد الإسلام عدم التناقض بين هذين المصدرين - أو المستويين - حين يحيل المرء إلى قلبه وضميره فيما يدع ويقرر من أفعال ، إيماننا منه بأن العقل السليم والضمير الحي والقلب اليقظ لن يصدر منه إلا ما يتفق مع ما يأمر به قانون الأخلاق في الإسلام ، وهناك على ذلك شواهد لا حصر لها في القرآن والسنة ونكتفي في هذا الصدد بقوله تعالى : ﴿ بل الإنسان على نفسه بصيرة ﴾ (١٠) رقول الرسول ﷺ : « اذا أراد الله بعبد خيرا جعل له واعظا من نفسه يأمره وينهاه » (١١) . وقوله : « استفت قلبك واستفت نفسك ، البر ما اطمأنت اليه النفس واطمأن إليه القلب ، والإثم ما حاك في النفس ، وتردد في الصدر وإن أفتاك الناس وأفتوك » (١٢) .

(٨) دستور الأخلاق ٤٠٣ ، دراسات اسلامية ١١٢ ، ١١٣ .

(٩) دستور الأخلاق ٦٧٨ .

(١٠) القيامة ، آية ١٤ .

(١١) الديلمي - مسند الفردوس - صحيح عن طريق ام سلمه « قال الحافظ العراقي وغيره : اسناد جيد ، كذا جزم في المغني » . راجع فيض القدير للمناوي ١ / ٢٥٦ ( دار المعرفة ببيروت ) .

(١٢) رواه البخاري في كتاب التاريخ ، ورواه الامام احمد والدارمي في مسنديهما ( راجع فيض القدير ١ / ٤٩٥ ) .

والرسالات السماوية لم تأت لتغير الفطرة التي فطر الله الناس عليها ،  
وانما أتت مؤيدة ومكملة لها ، وفي ذلك يقول ابن تيمية : « وانما بعثت الرسل  
بتكميل الفطرة لا بتغيير الفطرة » (١٣) .

فالشرعية الدينية لا تريد أن تحل محل الشرعية الأخلاقية التي غرسها الله  
في فطرة الانسان ، وإنما هي تفترض وجودها وترجع إليها دائما ، ومن هنا  
كانت « العناية التي يلتزم بها القرآن وهو يصوغ أوامره ، فهو يحرص على  
مطابقتها للعقل وللحكمة ، وللحقيقة ، وللعدالة ، وللاستقامة ، إلى جانب قيم  
أخرى ، يتكون منها بناء الضمير الأخلاقي ذاته » (١٤) .

وحتى في مقام الحساب يوم القيامة يكون لسلطان الضمير هذا الدور  
الهام الذي تعبر عنه الآية الكريمة : ﴿ اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك  
حسبا ﴾ (١٥) .

(٣) القول بانفصال النظرة الدينية عن النظرة الفلسفية من حيث بواعث  
العمل وأهدافه وما يترتب عليه من جزاء . فالشرائع الدينية تضع لمن يطيع أوامرها  
أو يتمرد عليها جزاء في الآخرة يتمثل في الثواب أو العقاب ، فيكون الهدف  
الوحيد للعامل هو الحصول على الثواب والنجاة من العقاب ، والباعث الوحيد  
على العمل هو الخوف أو الرجاء ، وبذلك تكون الاستقامة الخلقية مشوبة  
بالأغراض والغايات النفعية . بينما الأمر في قانون الاخلاق الفلسفية غير ذلك  
تماما . فجزاء الفضيلة هو النتيجة الطبيعية التي تنتج عنها ، والتي تتمثل في  
رضى العامل ، وطمأنينته وشعوره باستكمال انسانيته ، وارتياح ضميره بأداء  
الواجب .

ومن الواضح هنا أيضا أن هذا الكلام لا ينطبق بحال من الأحوال على  
قانون الأخلاق في الاسلام ، وان كان ينطبق على غيره من الأديان . فان أعظم

(١٣) منهاج السنة ، لابن تيمية ١ / ٨٢ .

(١٤) دستور الاخلاق ٤٠٦ ، دراسات اسلامية ١١٥ ، ١١٨ .

(١٥) الاسراء ، آية ١٤ .

الأجزية القرآنية يتمثل في نعمة الرضا والارتياح لاداء الواجب : ﴿ وجوه يومئذ ناعمة لسيحها راضية ﴾ <sup>(١٦)</sup> وفي الحديث الشريف : « من سرته حسنته وساءته سيئته فهو مؤمن » <sup>(١٧)</sup> . وحتى عندما يتحدث القرآن عن النعيم المقيم في الجنة يعقب على ذلك بقوله : ﴿ ورضوان من الله أكبر ﴾ <sup>(١٨)</sup> ، مؤكدا بذلك المعنى الروحي الذي هو المقصود الأهم .

وانه اذا كانت أنواع الأجزية التي قررها القرآن للفضيلة والرذيلة لا تحصى كثرة الا أن الهدف الذي وضعه نصب عين العامل هدف واحد لا تعدد فيه وهو : وجه الله سبحانه وتعالى محضاً خالصاً . وهذا تعبير روحي عن معنى اداء الواجب لذاته ، وهو معنى نجده في القرآن في أكثر من ألف موضع كلها تحت على الفضيلة لما لها من قيمة ذاتية بغض النظر عن كل آثارها <sup>(١٩)</sup> .

مما تقدم يتضح لنا أن قانون الأخلاق في الإسلام لا يعرف تلك النظرة الضيقة للأخلاق الدينية على النحو الذي يقول به الباحثون الغربيون . فالأخلاق في الإسلام ليست أخلاقاً واحدة الجانب - كما هو الشأن في الكثير من النظريات الأخلاقية - وانما هي أخلاق تمتاز بشمولها وكمالها الذي لا يجاريه أى كمال ، حيث تضم تحت جناحيها العناصر الفردية والاجتماعية والانسانية والالهية في تناسق رائع لا مثيل له في أى دين أو في أى مذهب أخلاقى .

والواقع هو أن الباحثين الغربيين - في نظرتهم للأخلاق الفلسفية والدينية - منطقيون مع أنفسهم ، إذ تبنى هذه النظرة على الواقع الدينى السائد

(١٦) الغاشية : آية ٨ .

(١٧) رواه الطبراني عن أبى امامة ، وخرجه النسائي في الكبرى ، وقال الحافظ العراقي في أماليه : صحيح على شرط الشيخين ، وأخرجه الامام احمد في المسند ( فيض القدير ٦ / ١٥٣ ) .

(١٨) سورة التوبة : آية ٧٢ .

(١٩) دراسات اسلامية ١١٢ / ١١٣ ، أيضا ١٢١ وما بعدها .

فى الغرب ، وعلى وجهه النظر العلمانية التى تحكم الفكر الغربى ، والتى تفصل  
فصلا حادا بين أمور الدين ، وأمور الدنيا ، وتجعل الدين محصورا فى إطار  
علاقة الفرد بربه ، ولا صلة له بتنظيم أمور الحياة الدنيوية ، وهذا كله لا مكان  
له فى نظام الإسلام .



## الفصل الرابع نظريات أخلاقية

- ١ — نظرية اللذة .
- ٢ — نظرية السعادة .
- ٣ — نظرية المنفعة .
- ٤ — نظرية الواجب .

## ١ — مذهب اللذة

### أ — مذهب اللذة في الفلسفة اليونانية :

يستند مذهب اللذة إلى أن كل الكائنات الحية ابتداء من الولادة لديها الميل إلى اللذة ، في حين أنها تعارض الألم بطبيعتها وبدون تفكير في ذلك .

وقد ذهب السوفسطائي كاليكليس ( حوالى ٤٠٠ ق . م ) إلى أن خير الإنسان يتمثل في اللذة . وكان السفسطائيون عموماً يقولون : إن الطبيعة الإنسانية شهوة وهوى ، ويرتبون على ذلك أن غاية الإنسان اللذة — كما سبقت الإشارة إلى ذلك .

### المدرسة القورينائية :

وذهب أرسطيبي مؤسس المدرسة القورينائية ( نسبة إلى مدينة قورينا من أعمال برقة بطرابلس الغرب التي ولد فيها عام ٤٣٥ ق . م ) إلى أن المرء ينبغي عليه أن يختار اللذة ويسعى إليها ، وعلى العكس من ذلك ينبغي عليه أن يهرب من العناء الذى لا يجلب اللذة ، كما ذهب إلى أن اللذة هي صوت الطبيعة ، فلا موجب للحياء أو الخجل ، ما دامت كل القيود أو الحدود من وضع العرف .

ويدور معظم حديث أرسطيبي حول اللذات الحسية<sup>(١)</sup> ، وكان يرى أن

---

(١) المشكلة الخلقية ص ١٢٢ .



المرء ينبغي عليه أن يطلبها أينما وجدت ولكن من غير تعلق بها ، وذلك لأن التعلق بها مصدر قلق وألم ، ومن غير تفكير في المستقبل لأن هذا التفكير مصدر قلق وألم كذلك . فالسعادة في التخلص من الشهوة باللذة التي ترضيها أو بالتخلص من الحياة متى لم يعد منها نفع<sup>(٢)</sup> .

وقد نتج عن هذا المذهب بالنسبة لعلم الأخلاق نتائج مختلفة ، وقد رتب البعض عليه رفض المطالب الخلقية ، وهذا يعنى الإباحية ، ومن ذهبوا هذا المذهب الإباحي تيودورس أتيوس ( حوالى ٤٠٠ ق . م ) من مدرسة أرسطيب ، فكان يقيس الأعمال بنتائجها — مهما كانت الوسائل ويرى أن السرقة والتزوير ، وعدم احترام المعابد المقدسة ، وما إلى ذلك يمكن أن تكون مباحة أحياناً ، وبذلك ذهب إلى الحد الأقصى في تطبيق مذهب اللذة الهدام .

ولكن التمدد في التطرف يحدث في الغالب أثراً عكسياً ، وينقلب إلى ضد الغرض المنشود ، فقد كانت الأخلاق القورينية تقوم على الاستمتاع بالحياة ولذائدها ، والبعد عن الآلام جميعها ، ولما رأى أحد رجال هذه المدرسة المتأخرين وهو ( هيجسياس ) أن من غير الممكن الحصول على هذا الغرض ، وذلك لأن اللذة أمر لا يمكن تحصيله ، وهى مع ذلك سرعان ما تزول — ذهب إلى أنه من الخير لنا أن نتخلص من الحياة بالانتحار استشفاء من متاعب الحياة وآلامها بالموت الذى لا ألم بعده .

وقد تابع هذا رأى كثير من الذين خدعتهم آراء هيجسياس فانتحروا ، ولذلك أطلق عليه لقب الناصح بالموت ، ولما فشى الانتحار نخشى الملك يطليموس استفحال هذه الدعوة ، فأمر بنفيه وإغلاق مدرسته ، ثم مات هيجسياس بعد ذلك منتحراً<sup>(٣)</sup> .

(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية ، ليوسف كرم ٦١ .

(٣) انظر تاريخ الأخلاق ص ١٠٢ وما بعدها والفلسفة الخلقية للدكتور الطويل ص ٥٢ .

## المدرسة الأبيقورية :

ولما جاء أبيقور ( ٣٤١ — ٢٧٠ ق . م ) وأسس المدرسة الأبيقورية ، كان متفقاً مع أرسطيب في القول بأن الناس ينشدون اللذة كالحوانات سواء بسواء بدافع غريزي لا أثر فيه للتفكير أو التعليم ، ولكنه وجد أن اللذة وإن كانت غاية السلوك البشرى إلا أنها أحياناً قد تجر وراءها عواقب سيئة ، إذ أن الإفراط في الشهوات والملذات قد يؤدي إلى عواقب جسمية وخيمة ، ولهذا فمن اللازم اجتناب كل لذة تجر وراءها ألماً ، وكذلك تقبل الألم الذى يجلب لذة أعظم . وهكذا يبنى المذهب الأبيقورى على القواعد الأربع الآتية :

- ١ — خذ اللذة التى لا يعقبها ألم .
  - ٢ — اجتنب الألم الذى لا يستتبع شيئاً من اللذات .
  - ٣ — تجنب اللذة التى قد تحرمك من لذة أعظم منها ، أو تسبب لك ألماً أكثر مما فيها من اللذة .
  - ٤ — تقبل الألم الذى يخلصك من ألم أعظم منه ، أو يجلب لذة أرجح من ذلك الألم (\*) .
- ومن أقوال ابيقور : لا تسرف في الأكل خشية سوء الهضم ولا في الشرب خشية ما يحدث صباح اليوم التالى ، واحتقر المرأة والسياسة وسائر الأعمال الشهوانية(٤) .

ومن ذلك نرى أن أبيقور هو أول مخترع لما سمي بحساب المنفعة ، فلا نطلب اللذة الحاضرة لمجرد كونها لذة فحسب ، بل نطلب منفعتنا طول الحياة إن أمكن ، أى نطلب لذة خالصة دائمة هى ما يعبر عنه بالسعادة(٥) .

(\*) أنظر تاريخ الأخلاق ص ١٠٧ والأخلاق النظرية ٢٤٣ وما بعدها .

(٤) المدارس الفلسفية للدكتور الأهوانى ص ٨٢ .

(٥) دروس في تاريخ الفلسفة ص ٣٧ .

ولم يكن حديث أبيقور منصّباً على اللذات الحسية فقط — كما فعل أرسطيب — بل إنه قد أعلى من شأن اللذات الروحية . ودعا أيضاً إلى اتباع مطالب الفضيلة ، فقد كان يوصي بالقناعة ويعتبرها الفضيلة الأساسية ، لأنها تحفظ الصحة وتطيل الحياة ، وفي الصحة والحياة تتجمع كل وسائل السعادة ، وكان يدعو إلى الصداقة ويعتبرها من أسمى الفضائل ، لأن الصديق يعين صديقه ويحميه ويدفع عنه الظلم والاعتداء ، ومن أجل ذلك فمن الخير جمع أكبر عدد من الأصدقاء بقدر الإمكان . والعدالة فضيلة لأنها تمنع المرء من التعدي على غيره خشية رد الفعل ، فالحكيم يراعى العدالة ليضمن لنفسه السلامة من الانتقام ، ومن خوف الانتقام ، فيعيش في اطمئنان ، وهذا خير ما يطلب<sup>(٦)</sup> .

ولكن من الواضح أن أبيقور يمثل هذه النصائح لم يكن يمثل مذهباً أخلاقياً حقيقياً . فدعوته إلى الفضائل لم تكن دعوة حقيقية ، لأن الفضائل لديه لا اعتبار لها إلا إلى الحد الذي يجلب للشخص المنفعة ويكفل الطمأنينة .

ومن جانب آخر شوه أتباع الأبيقورية من الرومان هذه الأخلاق القائمة على القناعة والاعتدال ، والداعية إلى طمأنينة النفس ، ومالوا بها إلى الاندفاع لانتهاك الملذات ، والانغماس في كل أنواع الشهوات<sup>(٧)</sup> .

## ب — مذهب اللذة في العصر الحديث :

لم يجد مذهب اللذة ممثلين له في العصر الوسيط ، كما لم يجد ممثلين له أيضاً في الفلسفة الإسلامية ، ولكنه عاد إلى الظهور مرة أخرى في عصر النهضة الأوروبية على يد المفكر الإيطالي ( لاورينسيوس فلا ) الذي عاش في القرن الخامس عشر ، فقد ذهب إلى أن الإنسان يطلب اللذة والسعادة بطبيعته ، ولكن اللذة الحقيقية لا يمكن الحصول عليها إلا في السعادة الأبدية بعد

(٦) مباحث ونظريات ص ١٢٦ .

(٧) الأخلاق النظرية ص ٢٤٥ .

الموت ، فربط بذلك بين اللذة والسعادة .

وفي القرن السابع عشر ظهر ممثل آخر لمذهب اللذة المرتبط بالسعادة هو ( جاسندى ) ، ثم ظهرت هذه التعاليم مرة أخرى في القرن الثامن عشر في عصر التنوير في فرنسا على يد الفلاسفة الماديين : ( لامتريه ، هلفيتسيوس ، بارون فون هولباخ ) .

وفي القرن التاسع عشر ظهر مذهب اللذة في إنجلترا على يد بنتام وأتباعه<sup>(٨)</sup> . وكان بنتام يقول : « وضعت الفطرة الإنسان تحت حكم اللذة والألم ، فنحن مدينون لهما بكل أفكارنا ، وإليهما ترجع جميع أحكامنا وجميع مقاصدنا في الحياة ، ومن يدعى أنه أخرج نفسه من حكمهما لا يدري ما يقول ، فان غرضه الوحيد — حتى في اللحظة التي يرفض فيها أعظم اللذائذ وتقبل أشد الآلام — إنما هو طلب اللذة والهروب من الألم »<sup>(٩)</sup> .

وقد تجدد مذهب اللذة في القرن العشرين وطرأت عليه تعديلات على يد ممثل الوضعية الجديدة ( مورييس شليك ) « ١٨٨٢ — ١٩٣٦ » وغيره ، كما نستطيع أن نكتين مذهب اللذة أيضاً في تعاليم سيجموند فرويد « ١٨٥٦ — ١٩٣٩ »<sup>(١٠)</sup>

### نقد مذهب اللذة

يتضمن مذهب اللذة كمنظرة للسلوك الإنساني بعض ما هو صحيح . وذلك فيما يتعلق بميلنا لتجنب الألم والحصول على اللذة . ولكن هذا المذهب لا يصلح أن يكون مذهباً أخلاقياً ، ولا تصلح اللذة أن تكون غاية أخلاقية للسلوك الإنساني . ولو كان يكفي أن ينشد المرء اللذة ويتجنب الألم لكي يكون كائناً

(٨) . Reiner : op . cit . P . 38 .

(٩) نقلا عن الأخلاق لأحمد أمين ص ٥٩ / ٦٠ .

(١٠) Reiner : op . cit . P . 40 ff .

أخلاقياً لما وحد أى فرد أية صعوبة فى أن يكون صاحب خلق .

ولكن الضمير أو الشعور الخلقى لا يلبث أن يثير فى أنفسنا الكثير من الشكوك حول قيمة مبدأ اللذة فى توجيه سلوكنا وهداية ضمائرنا ، وحينما يتحقق الإنسان من أن حساب اللذات عاجز عن تحقيق التوازن النفسى لصاحبه ، وأن حياة اللذة لا يمكن أن تفضى إلا إلى حالة أليمة من التشتت الروحى أو التمزق النفسى — فهناك لابد من أن يتولد لديه إدراك واضح لعجز اللذة عن تفسير نفسها بنفسها ، واقتناع تام بقصور مبدأ اللذة عن توجيه السلوك الإنسانى كله<sup>(١١)</sup> .

وهناك — فضلا عن ذلك — مآخذ أخرى على مذهب اللذة نذكر أهمها فيما يلى :

( أ ) مذهب اللذة مذهب مبنى على الأثرة وحب الذات ، لأنه يجعل خيرية العمل فى تحصيل أنفع اللذات لشخص العامل ، وهو يقتصر على تصوير ما عليه غالبية الناس فى المجتمع الإنسانى بدلا من البحث عن المثل الأعلى ، فهو يصور ما هو كائن لا ما ينبغى أن يكون .

( ب ) البحث عن اللذة وما يرتبط بها من سعادة قانون نفسى وليس قانوناً أخلاقياً . كما أنه يختلف من شخص إلى آخر ، ويتغير أيضاً بتغير الأزمنة والأماكن<sup>(١٢)</sup> .

( ج ) إن الله ليست خيراً دائماً ، كما أن الألم ليس شراً دائماً . فقد ينقلب الألم لذة وبالعكس ، فلذة الشراهة قد تقود المرء أحياناً إلى المرض وفساد الصحة ، وقد تذهب بالحياة ، ولذة الانتقام تعرض صاحبها للعقوبة والندم .. الخ . وعلى العكس من ذلك فإن بتر عضو مريض قد يخلص الحياة ، وتناول دواء

(١١) المشكلة الخلقية ص ١٢٠ ، ١٢١ .

(١٢) مباحث ونظريات ١٢٧ / ١٢٩ .

مر تعافه النفس قد يسبب الصحة وما شابه ذلك (١٣) .

( د ) وأخيراً يمكن القول بأن كل فلسفة أخلاقية تمجد اللذة ، وتوحد بين الخير واللذات الحسية لا بد من أن تنتهى إلى القضاء على كل إحساس بالقيم لدى الفرد . وذلك لأن الإنسان إذا أصبح عبداً للملذات فإنه لن يلبث أن يضحى بالأعلى في سبيل الأدنى . ومن ثم فإنه لا بد من أن يصبح في النهاية مجرد حيوان أناني (١٤) .

(١٣) المرجع السابق ص ١١٧ / ١١٨ .

(١٤) المشكلة الخلقية ١٤١ .

## ٢ - نظرية السعادة

تمهيد :

لقد رأينا كيف أن اللذة لا تصلح أن تكون غاية أخلاقية للسلوك الإنساني . ولهذا كان من الطبيعي أن يقوم مذهب آخر ليواجه هذا التيار المدمر للمبادئ الأخلاقية . فقام فريق من الفلاسفة اليونانيين يدعون إلى أن الخير المطلق يتمثل في السعادة وليس في اللذة . وليس هناك شك في أن كل الناس ينشدون السعادة حتى وإن كانوا لا يعرفون بالضبط ماذا عسى أن تكون هذه السعادة التي ينشدونها .

وعندما عبر فلاسفة اليونان عن السعادة بأنها الخير الأعظم أو الخير المطلق ، فإنهم كانوا يقصدون بالسعادة الغاية القصوى التي ليس وراءها غاية ، ولم يكونوا يعنون بها مجرد خير نسبي متغير كاللذة ، إذ أنهم كانوا يعتبرون أن اللذة جزئية ومتغيرة باستمرار ، ويرون فيها مجرد ظاهرة تجريبية ، في حين أنهم كانوا ينظرون إلى السعادة على أنها كلية ، ويعتبرونها عقلية بحتة ومنزهة عن التجربة . ولهذا فهي أقل تغيراً وأكثر استقراراً .

وفضلاً عن ذلك فاللذة ليست أكثر من مجرد وسيلة إلى شيء آخر يأتي بعدها ، في حين أن السعادة بطبيعتها تعتبر غاية في ذاتها ، كما أن الأصل في اللذة أنها مرتبطة بمنطقة ما من مناطق الجسم ، في حين أن السعادة حالة نفسية تستوعب كيان الإنسان كله<sup>(١٥)</sup> .

---

(١٥) المشكلة الخلقية ١٤٢ / ١٤٣ .

وقد كان لنظرية السعادة أثر كبير في تاريخ الفلسفة الخلقية . وفيما يلي نريد أن نتحدث بإيجاز عن تصورات الفلاسفة اليونانيين وبعض فلاسفة المسلمين للسعادة . وسنبداً أولاً بسقراط وأفلاطون وأرسطو الذين يمثلون عصر ازدهار الفلسفة الأثينية ، ثم نذكر رأى المدرسة الرواقية . وبعد ذلك نتحدث عن رأى ابن مسكويه والغزالي من الأخلاقيين الإسلاميين .

## أ — نظرية السعادة في الفلسفة اليونانية

### ١ — رأى سقراط :

كان سقراط أول القائلين بأن غاية الأخلاق هي السعادة . فلم يهتم كغيره من الفلاسفة الذين سبقوه بتفسير الوجود الخارجى ، وإنما كان كل همه متجها نحو الإنسان ومنحصر في دائرة الأخلاق ، وكان شعاره تلك الحكمة التى قرأها على معبد دلفى : ( اعرف نفسك ) . ولذلك قيل عنه إنه أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض ، أى أنه حول النظر من الطبيعة إلى النفس الإنسانية .

وكان السوفسطائيون يرون أن الفرد مقياس الخير والشر ، والصواب والخطأ ، وهذا يعنى فى مجال الأخلاق أن القيم والمبادئ الخلقية نسبية تتغير بتغير الزمان والمكان ، وتختلف باختلاف الظروف والأحوال . والطبيعة البشرية فى نظرهم ما هى إلا مجموعة من الشهوات والأهواء ، ويرتبون على ذلك أن غاية الإنسان اللذة — كما سبقت الإشارة إلى ذلك .

وقد رد سقراط على السوفسطائيين ، وبين أن فى الإنسان روحاً عاقلاً يسيطر على الحس ، فغاياته إذن عقلية روحية لا تتحقق تماماً إلا فى العالم الآخر حين تكون النفس قد خلصت من الجسم وشواغله وفرغت لعملها الخالص وهو الفكر . وقد رفض سقراط القول باللذة غاية لأفعالنا ، وطالب بالسعادة التى تقوم عنده فى سيطرة العقل على دوافع الشهوة ونوازع الهوى ورد الإنسان إلى حياة الاعتدال .



وكان سقراط يرى أن الخير هو الفضيلة ، والفضيلة هي المعرفة . فمن عرف كان فاضلاً ، ومن جهل كان شريراً . فالفضيلة علم والريضة جهل . والإنسان متى عرف ماهيته وأدرك خيره فعله لا محالة ، ومتى عرف الشر تجنبه لا محالة ، ولا يأتى الشر إلا من جهله .

والسعادة عند سقراط لا تنجم عن شيء مادي . ولكنها اطمئنان النفس ، والسرور الداخلى الذى يكون بالاعتدال ، والتحرر من أسر الخيرات الخارجية كالغنى والجاه ونحو هذا مما يعده الناس فى العادة سعادة . والوصول إلى هذا النوع الأسمى من السعادة — فى نظر سقراط — يكون بالفضائل التى هى علوم ، فالفضيلة العليا هى الحكمة أو العلم العام للخير ، والفضائل الأخرى فروع منها ومندرجة تحتها .

ولكن إذا كانت السعادة تحيىء فى إثر الفضيلة التى هى المعرفة بما هو خير فكيف نعرف أن هذا العمل خير وذاك شر ؟ يجب سقراط عن هذا بأن للخير أصلاً ثابتاً لدينا ، فنحن نعرف الخير بالضمير الذى هو الصوت الداخلى الذى يهيب بنا أن نعمل هذا ونترك ذاك (١٦) .

وقد تعرض رأى سقراط فى التوحيد بين العلم والفضيلة إلى النقد . فليس يكفى العلم بالخير للإقدام على فعله ، وليس يكفى العلم بالشر لتجنبه . وفى ذلك يقول « سانتهيلر » فى مقدمة ترجمة كتاب الأخلاق لأرسطو :

« ليس ما يقع فيه الإنسان من الإلثم ناشئاً عن خطأ فى الموازنة بين اللذة الحاضرة وبين الآلام المستقبلية التى هى أكبر منها كما كان يعتقد سقراط ، ولا ناشئاً عن جهل بطبائع الأشياء ، إنما منشؤه فساد فى الخلق يحمل الإنسان على تفضيل الشر على الخير وهو عالم بهما وبقيمة كليهما جميعاً ، وحينئذ بهذه المثابة لا تكون الفضيلة والعلم متماثلين ، فقد يعلم الإنسان ولا يعمل ، وقد يعمل

---

(١٦) تاريخ الأخلاق ص ٦٩ وما بعدها ، وتاريخ الفلسفة اليونانية ص ٥٣ .

ضد ما يعلم» (١٧) .

ومع ذلك فإنه يبقى لسقراط الفضل في تأسيس علم الأخلاق ، وتوجيه عنايته كلها للأخلاق التي جعلها لب الفلسفة ، وإرشاده إلى منبع الخلقية لدى الإنسان وهو الضمير .

## ٢ — رأى أفلاطون :

ثم جاء أفلاطون ( ٤٢٧ — ٣٤٧ ق . م ) تلميذ سقراط فسار على نهج أستاذه وشاركه في رفض الاتجاه السوفسطائي في التوحيد بين الفضيلة واللذة الفردية . وأفلاطون عندما يتحدث في بعض محاوراته عن اللذة وصلتها بالخير وعدم اعتبارها شراً ، لأنها إن خلت من الألم كانت خيراً ، فالراجح أنه يريد باللذة في هذا الصدد الاغتياب بالحكمة ، وليس اللذة الحسية التي جاهد في إبطالها (١٨) .

وقد أخذ أفلاطون عن سقراط فكرته عن السعادة ، ولكنه كان يرى أن السعادة تقتزن بالعدالة ، وتحليله لقوى النفس يوضح لنا ذلك . إنه يرى أن في النفس ثلاث قوى هي قوة العقل ، وقوة الغضب ، وقوة الشهوة . ومن اعتدال القوة الأولى تنشأ فضيلة الحكمة ، ومن اعتدال القوة الثانية تنشأ فضيلة الشجاعة ، ومن اعتدال القوة الثالثة تنشأ فضيلة العفة ، ومن اعتدال القوى الثلاث تنشأ فضيلة العدالة .

ويعنى أفلاطون بالعدالة هنا التوافق والانسجام بين قوى النفس بوساطة العقل فلا تبغى إحداها على الأخرى (١٩) . وليس المقصود هو العدالة القضائية المعروفة ،

---

(١٧) كتاب الأخلاق لأرسطو ترجمة لطفي السيد باشا ج ١ ص ٤٩ — ٥٠ .  
(نقلا عن تاريخ الأخلاق ٧٠) .

(١٨) الفلسفة الخلقية للدكتور الطويل ص ٦٠ ، وتاريخ الفلسفة اليونانية ٩٩ .

(١٩) تاريخ الأخلاق ص ٧٧ / ٧٨ .

فهذه فضيلة جزئية تنشأ عن العدالة الأصلية . وتقترب السعادة عند أفلاطون بهذه العدالة ، والعدل سعيد وإن أصابته الحزن ، ونزلت به الكوارث ، وخلت حياته من اللذات والمتع ، وهذه السعادة عنده هي الخير الأقصى<sup>(٢٠)</sup> .

ويتضح من هذا « أن أفلاطون يرى أن السعادة ، التي هي نتيجة الفضيلة ، تتحقق في هذه الحياة متى كان المرء فاضلاً ، وأن الحكيم يمكنه أن يموت كما مات سقراط شهيد الظلم ، لكن قدير العين هادئاً سعيداً سعادة روحية عالية ، على أنه مع هذا كان يرى خلود الروح ، وأن العناية الإلهية الساهرة ستحقق لكل منا في عالم آخر ما يستحقه من جزاء على ما عمل في هذه الحياة »<sup>(٢١)</sup> .

وقد بنى أفلاطون آراءه في الأخلاق على نظرية المثل<sup>(٢٢)</sup> ، فهو يرى أن هناك عالماً روحياً وراء هذا العالم المحسوس الذي نعيش فيه وأن كل موجود مشخص له مثال غير مشخص في العالم العقلي ، وتطبيق هذه الأفكار على الأخلاق يرى أن من بين هذه المثل مثلاً للخير ، وهو معنى مطلق أزلي أبدي بالغ الكمال ، « وفضيلة الإنسان هي التشبه بالله مثال الخير المطلق ، وهذا التشبه يقتضى أن يفهم المرء نفسه وما فيها من قوى ليعرف ماذا يجب أن يكون حتى يتحقق بينها الانسجام ، هذا الانسجام الذى نجده منتشرًا في العالم كله ، وبه يقوم نظامه ويدوم سيره إلى ما قدر له »<sup>(٢٣)</sup> .

أما ما يتعلق بأخلاق المجتمع وسعادته — وهى ناحية لم يعن بها سقراط لذاتها — فإن أفلاطون يرى أنه لكي يكون المجتمع حاصلًا على الانسجام والسعادة التى يحصل عليها الفرد بتوازن قوى نفسه الثلاث العقل والغضب والشهوة ، كذلك يجب أن يتألف المجتمع من ثلاث طبقات وهى : طبقة الحكام

(٢٠) الفلسفة الخلقية ص ٥٨ .

(٢١) تاريخ الأخلاق ص ٨١ .

(٢٢) راجع فى نظرية المثل كتابنا : تمهيد للفلسفة ص ٢٥٨ وما بعدها .

(٢٣) تاريخ الأخلاق ص ٧٩ .

والقادة وهى تماثل العقل فى الفرد ، وهى الطبقة العليا التى يجب أن يتوافر فيها العلم والحكمة والفلسفة وسن الرشد .

وتلى هذه الطبقة فى المرتبة الطبقة الوسطى وهى طبقة الجند المعدة لحراسة الدولة ورد أعدائها ، وهى تماثل قوة الغضب فى نفس الفرد من حيث أن وجودها فيه صون لحياته والدفاع عنه . ويجب أن يكون أفراد هذه الطبقة أشداء أقوياء ، وأن يخضعوا لامتحان قاس ورياضات عنيفة ، وهذه الطبقة ، مثلها مثل طبقة الحكام ، من ناحية أن أفراد كل منهما يجب أن يعيشوا فى شيوعية تامة ، فلا ملكية ولا أسرة ، حتى تتجرد كل طبقة لمهمتها الأصلية .

والطبقة الثالثة هى الطبقة الدنيا ، ومهمتها تحصيل القوت والطعام للمجتمع ، وهى طبقة العمال والتجار والزراع وأمثالهم ، وهى تماثل قوة الشهوة فى الفرد . ولا يشترط لها أفلاطون إلا ما يشترط فى كل مواطن من التربية الوطنية الصالحة ، واكتمال الدين ، واستقامة الفكر والعقيدة لىخدم وطنه بكل إخلاص (٢٤) .

وكما أن سعادة الفرد لا تتحقق إلا بتأدية كل من القوى النفسية مهمتها على الوجه الأكمل ، كذلك سعادة المجتمع متوقفة على أداء كل من هذه الطبقات وظيفتها كما يجب .

فان أصول الفضائل التى هى الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة كما أنها قوام الأفراد هى أيضاً قوام الأمم ، فالحكمة فضيلة الحكام ، والشجاعة فضيلة الجنود ، والعفة فضيلة الرعية ، والعدالة فضيلة الجميع . وهذه الفضائل تحدد لكل إنسان عمله وتطلب منه أن يعمل على أحسن وجه (٢٥) .

والواقع أن آراء أفلاطون فى هذا الصدد مفرطة فى الخيال وحسن الظن ، إذ كيف يمكن تجريد طبقة الحكام والجند من العواطف ، والنظر إليهما كأنهما آلات لا مكان فيها لنظام الأسر ، وشرعية النسل ، وعواطف الأبوة والأمومة الطبيعية .

(٢٤) مباحث ونظريات ص ٦٤ وما بعدها .

(٢٥) الأخلاق لأحمد أمين ص ١٣٣ .

### ٣ — رأى أرسطو :

أما أرسطو « ٣٨٤ — ٣٢٢ ق. م » فإنه نظر إلى الأخلاق على أنها علم يبحث في أفعال الإنسان من حيث هو إنسان ويهتم بتقرير ما ينبغي عمله وما ينبغي تجنبه لتنظيم حياة الموجود البشرى وتدريبها على أحسن وجه ، ومن ثم يقرر أن الأخلاق نشاط إنسانى يتميز به الكائن الإنسانى بوصفه كائناً يتمتع بنعمة العقل .

وحيثما تعرض أرسطو لدراسة السعادة بدأ دراسته بقوله : إن كل فعل بشرى لابد من أن يهدف إلى الخير ، لأن الغائية تطبع بطابعها حياة الكائن البشرى بأكملها وفى ذلك يقول : « كل فن ، وكل فحوص عقلى ، وكل فعل ، وكل اختيار مروى ، فهى ترمى إلى خير ما ، لذلك رُسم الخير بحق بأنه ما إليه يقصد الكل » (٢٦) .

فما هو هذا الخير الذى يرمى الإنسان إلى بلوغه ، وما هى الغاية التى يسعى الإنسان إلى الوصول إليها ؟

إن خير الإنسان — فى نظر أرسطو — يجب أن يتوفر فيه شرطان :

١ — أن يكون غاية قصوى ، أو خيراً تاماً يختاره الإنسان لذاته ، ولا يكون وسيلة لغاية أخرى أبعد منه .

٢ — أن يكون كافياً بنفسه ، أى كفيلاً وحده بأن يسعد الحياة دون حاجة لخير آخر .

ولكن على الرغم من أن الناس جميعاً يهدفون إلى الخير ، وعلى الرغم من أنهم يتفقون على أن السعادة هى غاية الحياة ، إلا أنهم يختلفون فى تحديد

---

(٢٦) نقلاً عن تاريخ الفلسفة اليونانية ١٨٥ ، أنظر أيضاً : المشكلة الخلقية ص ١٤٤ .

ما يقصدونه بالخير وبالسعادة ، فمنهم من يرى أن السعادة هي اللذة الحسية ، ومنهم من يزعم أنها الجاه والنفوذ والشهرة ، ومنهم من يرى أنها الحكمة (٢٧) .

وعلى ضوء الشرطين السابقين يقوم أرسطو بفحص هذه الأنواع المختلفة من الخيرات لبيان أى منها هو الخير الحقيقي والسعادة الحقيقية . وتفصيل ذلك فيما يلي :

( أ ) أما عن النوع الأول وهو اللذة فإننا إذا نظرنا إليها وجدناها ظاهرة نفسية منشؤها أن للانسان قوى تتطلب العمل ، وأن لكل منها موضوعا تتجه إليه بطبيعتها ، فإذا ما عملت نتجت لذة ، فنرى من ذلك أن اللذة ليست غاية أصيلة . فنحن مثلاً أول ما أكلنا أو شربنا لم نفعل ذلك بغرض الحصول على اللذة ، وإنما بغرض سد الرمق . وكل إنسان يأكل لأجل الأكل يجر على نفسه كثيراً من الأضرار . فاللذة ظاهرة مصاحبة للفعل لو طلبت لذاتها ألحقت بالشخص ضرراً كبيراً ، فهي غاية العبيد والبهائم ومن عاش حياتهم من الدهماء ، وهي لذلك لا يمكن أن تكون غاية نهائية تكتفى بنفسها ، فلا تصلح إذن غاية نهائية للحياة ، وبالتالي ليست هي السعادة .

( ب ) أما الجاه والنفوذ والشهرة ، أو الشرف ، أو تكريم الناس إيانا ، فهو أيضاً ظاهرة مصاحبة لشيء آخر : فإن كان الشرف أو التكريم لمنصب أو مال كان متعلقاً بالناس أكثر منه بنا ، يمنحونه أو يمنعونهم كما يرون ، وكان على كل حال شرفاً كاذباً . وإن كان لفضل كان الفضل خيراً منه لأنه علته ولأنه ألصق بالنفس ، وإذن فليس الشرف ونحوه غاية لحياة الإنسان ، لأنه ليس غاية نهائية تكتفى بنفسها وتُطلب لذاتها ، وإذن فليس هو السعادة .

( ج ) أما الحكمة ففيها السعادة الحقيقية ، وذلك لأن لكل موجود وظيفة يؤديها ، وكال الموجود أو خيره مرهون بمدى تأديته لوظيفته ، ووظيفة الإنسان التي تميزه من سائر الكائنات هي العقل والتأمل ، فهو يشارك النبات في النمو ، والحيوان

(٢٧) تاريخ الفلسفة اليونانية ١٨٦ / ١٨٧ .

في الحس ، ويتميز عنهما بالتأمل العقلي ، ولهذا كانت مزاوله التأمل أكمل حالات الوجود الإنساني . وإذن خير الإنسان وسعادته في أن يزاوِل حياة التأمل والتعقل على أكمل وجه ، لأنه إن عدل عنها إلى اللذة شابه البهائم وفقد إنسانيته ، وإن أخذ بها عادت عليه بلذة لا تعدلها لذة نقاء ودواما ، وصار إنسانا بمعنى الكلمة (٢٨) .

من هذا نرى أن أرسطو قد ربط السعادة بالحكمة ، مؤكداً أن الحكمة هي أسمى الفضائل ، لأنها تعبر عن فعل نزيه حر يقوم به العقل دون أن يقصد من ورائه إلى مصلحة عملية ، أو أية فائدة نفعية . وإذا كانت اللذة زائلة ، والأجناد عابرة ، والثروة مهددة بالضياح ، والشهرة متوقفة على الآخرين ، فإن الحكمة هي وحدها الفضيلة الباقية الكاملة التي ترقى بالكائن البشرى إلى مستوى الألوهية .

وهكذا عرف أرسطو السعادة بالاستناد إلى مفهوم الكمال فقال : إنها العمل وفقا لما يقضى به الكمال ، ونص في الوقت نفسه على أن من شأن العمل أن يحقق لصاحبه لذة حقيقية .

ومجمل القول أن أرسطو بعد أن ميز بين ما هو جوهري وما هو عرضي — قد قصر السعادة على خير النفس باعتباره خيرا للإنسان بما هو إنسان ، وإن كان هذا لم يمنعه من التنويه بالخيرات الخارجية والجسمية كغيره من فلاسفة اليونان (٢٩) .

وقد أخذ على نظرية أرسطو في السعادة أنها لم تكن ذات طابع إنساني ، بمعنى أنها لم تكن دعوة موجهة لجميع الناس على حد سواء . فالعبيد — في نظر أرسطو — ليس لهم نصيب في السعادة ، لأن نصيبهم في الإنسانية غير كامل ، فهم — على حد تعبيره — « آلات للحياة » يقومون بالأعمال الآلية المنافية لكرامة المواطن الحر .

كما أن الرجل الفاضل الذي يقف في الفضيلة عند الفضيلة الأخلاقية

(٢٨) دروس في تاريخ الفلسفة ٣١ ، ٣٢ ، والفلسفة الخلقية ص ٦٦ وما بعدها .

(٢٩) تاريخ الفلسفة اليونانية ١٨٧ / ١٨٨ ، انظر أيضا : المشكلة الخلقية ١٤٥ ،

أو العملية وحدها لا يمكن أن يكون سعيداً بالمعنى المطلق — في نظر أرسطو — لأنه لم يتأمل ولم يشاهد . فالسعادة إذن موقوفة على الواصلين العارفين .

فالرجل الفاضل بعمله ، والذي لم يتطلع لأن يكون عالماً أو فيلسوفاً أو حكيماً ، يعد غير جدير بالسعادة ، مثله في ذلك مثل العبيد<sup>(٣٠)</sup> .

#### ٤ - رأى المدرسة الرواقية :

وبعد أرسطو ظهرت في أثينا مدرستان متعاصرتان ومتعارضتان هما المدرسة الأبيقورية التي تحدثنا عنها عند حديثنا عن مذهب اللذة ، والمدرسة الرواقية التي نريد أن نتحدث عنها الآن .

أنشأ هذه المدرسة زينون ( ٣٣٦ — ٢٦٤ ق . م . ) الذي جاء إلى أثينا من قبرص حوالي عام ٣١٢ ق . م . وتردد على مدارسها وأخذ يعلم في رواق ، وهذا أصل تسميته وأتباعه بالرواقيين ، وقد ظهرت هذه المدرسة في عصر ابتليت فيه أثينا بالغزاة والطامعين وانهارت فيه الأخلاق . فعارضت الأبيقورية أشد المعارضة ، وصمدت لمحاربة مذاهب اللذة عسوراً طويلة . وقد امتد المذهب الرواقي من القرن الثالث قبل الميلاد حتى نهاية القرن الثاني بعد الميلاد تقريباً .

وتقوم الفلسفة الخلقية للرواقيين على المبدأ القائل : عش على وفاق مع الطبيعة والعقل . ويقصدون بذلك أمرين هما :

الأول : الحتمية الكونية وتعني أن العالم « الطبيعة العامة » يخضع لقانون عام مطلق لا يخرج عن سلطانه شيء ، ولا يبيح استثناء .. فيجب على الإنسان ألا يشذ عنه ، وأن يرضى بكل ما يجيء به القضاء والقدر ما دام هو نفسه جزءاً من الطبيعة العامة الكلية يسير كما تسير .

الثاني : أن يكون عمل الإنسان تابعاً أيضاً لأهم جزء في طبيعته وهو

---

(٣٠) مراحل الفكر الأخلاقي للدكتور نجيب بلدي ص ٢٥ ، انظر أيضاً : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٠٢ .



العقل (٣١) . وعلى الإنسان أن يسعى بإرادته ومحض حريته واختياره إلى أن يتوافق مع القوانين العامة للطبيعة ، فالفضيلة إذن تقوم في حرية الإرادة الموافقة للطبيعة .

فالناس مطلوب منهم أن يشبهوا بالطبيعة بمعناها الواسع ، بمعنى أن يتصرفوا بمقتضى قوانين الوجود ، ومن ناحية أخرى مطلوب منهم أن يخضعوا سلوكهم للطبيعة بمعناها الضيق وهو العقل . وكلا الأمرين يرجعان إلى شيء واحد ، لأن العالم يسير وفقاً لقانون العقل ، والإنسان الذى يتبع طبيعته العاقلة يشبهه بالعالم الأكبر ، والإنسان لا يملك عصيان قوانين الوجود ولكنه — ككائن عاقل — هو الوحيد الذى يطيع هذه القوانين عن وعى وتعمد وإدراك من أجل تحقيق السعادة لنفسه (٣٢) .

فالقانون الأخلاقى هو قانون الوجود ، والوجود هو الحياة . والحياة هي ممارسة الوظائف بطريقة طبيعية سوية ، فليست السعادة شيئاً غير شعورنا بأننا نمارس وظائفنا في انسجام تام ، وعلى ذلك فنحن حين نريد سعادتنا فائماً نريد أن يحىء كل شيء مطابقاً لقانون الطبيعة .

فالخير بناء على ذلك هو مطابقة النظام الكونى بينما الشر هو التمرد على قانون الأشياء ، ولما كان من شأن اللذة في معظم الأحيان أن تصرف الإنسان عن الحياة العقلية القائمة على النظام والتوافق والانسجام فان من واجب الرجل الحكيم العمل على اجتناب حياة الملذات ، والانصراف عن مشاغل العواطف والأهواء والانفعالات .

فالرواقيون يطالبون باخضاع الجسم وشهواته وغرائزه ، واحتقار اللذات والمتع الجسمية . وترتكز الأخلاق الرواقية على التوحيد بين الفضيلة والسعادة ، من حيث أن القيمة العليا في الحياة البشرية كلها إنما هي للسلوك الخير . وأن السعادة لا تخرج عن كونها مجرد وعى أو شعور بهذا السلوك الخير .

(٣١) تاريخ الاخلاق ١١٨ ، وتاريخ الفلسفة اليونانية ٢٢٩ .

(٣٢) الفلسفة الخلقية ص ٧٨ ، والمدارس الفلسفية ٧٣ .

وتنحصر السعادة عند الرواقين في فضائل ثلاث هي ضبط النفس والاكتفاء بالذات والحكمة<sup>(٣٣)</sup> . وواجب الحكيم أن يقبل طوعاً كل ما يصيبه من محن وآلام . اللهم إلا إذا نزلت به نوازل لا تطاق فله حينئذ أن ينتحر ويتخلص من حياة عجزت إرادته فيها عن تحمل القدر وزال منها التوافق بين الإرادة والطبيعة<sup>(٣٤)</sup> . وقد مات زينون نفسه منتحراً في عام ٢٦٤ ق . م . وأوصي غيره بالانتحار للتخلص من الآلام مع ما في ذلك من المخالفة لمبادئهم التي توصى بالرضا بالقضاء والقدر .

والرواق لا يجعل أكبر همه أن يكون غنياً ولا متلذذاً إنما أكبر همه أن يعيش حكيماً فاضلاً في أى وسط كان فقر أو في غنى . مبجلاً في قومه أو محقراً ، وأن يستعمل ما حوله من الأشياء خير استعمال .

وقد مثلوا الناس في هذه الحياة بالممثلين على خشبة المسرح ، منهم من يمثل دور الملك ، ومنهم من يمثل دور رجل فقير متسول . فلسنا نثنى على الممثل لأنه يلبس تاج الملك ، ونذمه لأنه يرتدى ثياب الفقير ، وإنما نثنى على من أجاد دوره ملكاً أو فقيراً . ونعيب على من لم يجد — ملكاً أو فقيراً فكذلك الشأن في الحياة . فالإنسان يجب أن يذم أو يمدح لإجادته في عمله أو عدمها لا لمنصبه الذي يشغله ، وماله الذي يملكه .

ويطلق الغريون كلمة ( رواق ) على من اعتاد أن يقابل الأمور بهدوء وطمأنينة على الرغم مما يحيط به من خطر وآلام . وقد كان لتعاليم الرواقين تأثير كبير في حياة المسيحيين في العصور الوسطى . فالميل إلى الرهبانية لا يخلو من أثر رواق كبير .

ويذهب بعض الباحثين إلى أن المتصوفة المسلمين في العصور الوسطى قد تأثروا أيضاً بالتعاليم الرواقية . فقد ظهر هذا الأثر واضحاً فيما رأيناه لدى هؤلاء المتصوفة من المبالغة في الزهد والتقشف<sup>(٣٥)</sup> ولكن هذا افتراض لا يقوم عليه دليل قوى .

(٣٣) المشكلة الخلقية ١٤٨ وما بعدها .

(٣٤) دروس في تاريخ الفلسفة ٤٠ ، وتاريخ الفلسفة اليونانية ٢٣٠ .

(٣٥) الأخلاق لأحمد أمين ١٠٥ / ١٠٦ .

## ب — نظرية السعادة في الفلسفة الإسلامية

تمهيد :

لقد صادفت نظرية السعادة هوى لدى فلاسفة المسلمين ، وقد تأثروا من غير شك بآراء فلاسفة اليونان في هذا المجال . ولكن ذلك لا يعنى أنهم كانوا مجرد ناقلين ، فقد كانت لهم وجهة نظر متميزة تعبر عن هويتهم الإسلامية .

وهناك اتفاق بين فلاسفة المسلمين على أن الوصول إلى السعادة هو غاية الوجود الإنساني ، وأن الطريق إليها هو السلوك الفاضل . يقول الفارابي في ذلك : « والأفعال الإرادية التي تنفع في بلوغ السعادة هي الأفعال الجميلة . والهيات والملكات التي تصدر عنها هذه الأفعال هي الفضائل ، وهذه هي خيرات لا لأجل ذواتها ، بل إنما هي خيرات لأجل السعادة »<sup>(٣٦)</sup> . فالسعادة إذن هي الغاية القصوى .

وقد ذهب إخوان الصفا أيضا إلى أن السعادة هي غاية الإنسان ، وتحقيق هذه السعادة ببلوغ الإنسان درجة من الكمال العقلي تجعل نفسه مستعدة لقبول الإلهام من الملائكة ، فيصل بذلك لفهم أسرار الوجود المكنونة ، والسبيل إلى ذلك يكون بالأخلاق والعلم .

وقد جعل ابن باجة السعادة القصوى في الاتحاد بالعقل الفعال للوصول إلى معرفة حقيقة الأشياء ، وسبيل ذلك هو تنمية القوة العاقلة ، واستعمال النظر الصحيح ، وإحراز الفضيلة .

أما ابن طفيل فقد جعل السعادة العظمى في التشبه بالله واجب الوجود ، واعتبر أفعال الإنسان الأخرى — عدا هذا التشبه بالله — وسائل للوصول إلى هذه

(٣٦) المدنية الفاضلة للفارابي ٤٦ ( نقلًا عن تاريخ الأخلاق ١٧٧ ) .

السعادة القصوى ، وهي دوام المشاهدة لله تعالى .

ولم يشذ ابن عربى عن غيره من فلاسفة المسلمين فى جعل غاية الانسان هى السعادة ، ورأى أن السبيل إليها هو العلم الحق والمعرفة الصحيحة ، وسبيل هذا العلم — بعد أن يبذل العقل ما فى طاقته من جهد — هو الحب الذى يؤدى إلى الاتحاد بالله والفناء فيه (٣٧) .  
وبعد هذا التمهيد الموجز نعرض فيما يلى — بشيء من التفصيل — لنظرية السعادة لدى كل من ابن مسكويه والغزالي .

## ١ - رأى ابن مسكويه :

يعد ابن مسكويه ( المتوفى فى عام ٤٢١ هـ / ١٠٣٠ م ) من فلاسفة الإسلام الذين عنوا عناية خاصة بالبحث الخلقى . وقد نال كتابه ( تهذيب الأخلاق ) شهرة كبيرة ، حاول فيه أن يمزج تعاليم الفلسفة اليونانية بتعاليم الإسلام . وعملية التوفيق بين الفلسفة اليونانية وبين تعاليم الإسلام كانت — بوجه عام — طابع الفلسفة الإسلامية .

يحدو ابن مسكويه حدو أفلاطون فى تحليله لقوى النفس الثلاث ، وكذلك فى الفضائل الأربع التى هى الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة (٣٨) ، ويرى ابن مسكويه أن السعادة لا تكون فى الفضيلة وحدها كما هو رأى سقراط ومن تابعه ، بل السعادة على الإطلاق عنده تكون بالجمع بين جزئى الحكمة النظرية والعملية : فبالفلسفة النظرية يمكن تحصيل الآراء الصحيحة والعلوم التى تنتهى بالعلم الإلهى ، والتى إذا حصل عليها الإنسان ذهبت حيرته وسكن قلبه ، وظهر له الحق ، فكانت لذته بذلك لا تعدلها لذة ، وبالفلسفة العملية يمكن تحصيل الهيئة الفاضلة التى تصدر عنها الأفعال الجميلة ، ويصل المرء للكمال الخلقى .

(٣٧) تاريخ الأخلاق ١٨٤ - ٢٢٠ .

(٣٨) تهذيب الأخلاق ص ١٧ وما بعدها .

فاذا استكمل الإنسان شطرى الحكمة — كما وصفنا — فقد سعد السعادة التامة (٣٩) .

وقد جاءت الأديان والشرائع تحض الناس على ذلك . وفى هذا الصدد يقول ابن مسكويه : « وهذين الأمرين ( أى يجزئ الحكمة النظرى والعملى ) بعث الله الأنبياء صلوات الله عليهم ليحملوا الناس عليهما » وذلك بأن الشريعة ، وهى من عند الله تعالى ، لا تأمر إلا بالخير ، وإلا بالأشياء التى تفعل السعادة ، وبالجملة تأمر بجميع الفضائل وتنبى عن جميع الرذائل (٤٠) .

ويرى ابن مسكويه أن من الناس من هم أخيار بالطبع وإن قلوا ، وهم لا يصيرون إلى الشر بحال ، ومن هم أشرار بالطبع لا يصيرون إلى الخير ولا يشرم فيهم التهذيب ، وبين هؤلاء وأولئك قوم ينتقلون بالتهذيب إلى الخير وبالإهمال أو العدوى إلى الشر والغواية (٤١) .

ومقياس الخير عنده أن يتبع المرء طبيعته ، والإنسان له طبيعة هى النفس العاقلة . فالإنسان يكون خيراً وسعيداً إذا صدرت عنه أفعاله الإنسانية (٤٢) .

ويرفض ابن مسكويه رأى القائل بأن سعادة الإنسان القصوى وخيره المطلق فى اللذات الجسمية . فهذا رأى العامة وجهال الناس الذين تلتهب نفوسهم عند ذكر الجنة والذين إذا زهدوا فى الدنيا فأنما ذلك على سبيل التجارة (٤٣) .

والسعيد التام فى نظر ابن مسكويه هو الذى توفر له حظه من الحكمة ، فهو مقيم بروحانيته مع الملائ الأعلى « لا يفعل إلا ما أَرَادَهُ اللهُ مِنْهُ ، ولا يختار إلا ما قرب إليه ، ولا يخالفه إلى شئ من شهواته الرديئة ، ولا ينخدع بخدائع

---

(٣٩) تهذيب الأخلاق ص ٤٠ وما بعدها .

(٤٠) نقلاً عن : فلسفة الأخلاق فى الاسلام للدكتور يوسف موسى ص ٩٦ .

(٤١) تهذيب الأخلاق ص ٣٣ .

(٤٢) تاريخ النظريات الأخلاقية لأبى بكر ذكرى ٣٠ .

(٤٣) تهذيب الأخلاق ص ٤٣ ، ٤٤ .

الطبيعة ، ولا يلتفت إلى شيء يعوقه عن سعادته ، وهو الذى لا يحزن على فقد محبوب ، ولا يتحسر على فوت مطلوب » (٤٤) .

وهذه السعادة تنالها النفس متى فارقت البدن ، وصار لها وجود آخر أشرف من الوجود الإنسانى فى هذه الحياة ، وحينئذ تعلم يقيناً أن كل ما كان يعد سعادة فى الدنيا أمور تافهة لا قيمة لها ، ولم يكن يصح الالتفات إليها .

وهكذا نجد أن ابن مسكويه — رغم أخذه الكثير من آراء الفلسفة اليونانية — قد ربط السعادة فى النهاية بفعل كل ما يرضى الله وترك كل ما يغضبه .

## ٢ — رأى الإمام الغزالى :

أما رأى الإمام الغزالى ( المتوفى عام ٥٠٥ هـ — ١١١١ م ) فى السعادة فيمكن القول بأن السعادة عنده تتمثل فى الخير الأعلى كما كان يرى أرسطو ، ولكن ما هو هذا الخير الأعلى فى نظر الغزالى ، أو ما هى الخيرات عموماً ، ثم ما هو الخير الأعلى من بينها ؟

يتحدث الإمام الغزالى فى كتابه ميزان العمل<sup>(٤٥)</sup> عن الخيرات الكثيرة فى هذه الحياة ، ويرجع بها إلى أربعة أنواع :

١ — خيرات النفس : وهى أمهات الفضائل الأربع التى هى الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة .

٢ — خيرات البدن أو فضائله : وهى كذلك أربع تتمثل فى الصحة والقوة والجمال وطول العمر .

(٤٤) تهذيب الأخلاق لابن مسكويه ٨٧ ، ٨٨ .

(٤٥) ميزان العمل ص ٢٩٤ وما بعدها .

٣ — الخيرات الخارجية : وتتمثل أيضاً فى أربعة أمور هى المال والأهل والعز وكرم العشيرة .

٤ — الخيرات أو الفضائل التوفيقية : وهى أربعة كذلك : هداية الله ورشده وتسديده وتأييده .

فالغزالى — كما نرى — جعل أنواع خيرات هذه الحياة أربعاً ، وجعل كل نوع منها أربع فضائل ، فتكون ضروب السعادات هذه ستة عشر ضرباً . ولا مدخل للاجتهد فى نظير الغزالى فى اكتساب شئ منها إلا الفضائل النفسية التى تكون بمجاهدة المرء نفسه ، وردها إلى التوسط والاعتدال .

وهذه الخيرات التى لا بد من بعضها للتوصل إلى البعض الآخر ، أو ليبلغ ذلك البعض كماله ، وليس شئ منها هو الخير الأعلى ، أى ليس شئ منها هو السعادة فى رأى الغزالى ، وإن كانت السعادة فى حاجة إليها كلها لتكون كاملة .

إن الخير الأعلى — عند الغزالى — هو السعادة الأخروية التى هى بقاء لافناء له وسرور لاغم فيه وعلم لا جهل معه وغنى لا فقر يخالطه<sup>(٤٦)</sup> . وهذه هى السعادة الحقيقية . وأما ما عدا ذلك ، مما تعارف الناس على تسميته سعادة ، فيسمى كذلك إما خطأ ك لذات هذه الحياة ومسراتها التى لا تعين على الآخرة ، وإما بنوع من التجوز مثل ما يوصل للسعادة الأخروية من سعادات الحياة التى نعيش فيها ، فان الموصل إلى الخير والسعادة قد يسمى خيراً وسعادة<sup>(٤٧)</sup> .

فالسعادة الحقيقية ليست إذن فى اللذة أو اللذات التى يصبو إليها الجهال والقصيرو النظر ، حتى ما كان منها فى الجنان من سائر ما أعد الله للمتقين<sup>(٤٨)</sup> .

ويرى الغزالى أن الطريق للحصول على هذه السعادة يتمثل فى العمل والعلم

(٤٦) المرجع السابق ص ٢٩٤ وما بعدها .

(٤٧) المرجع السابق ٣٠٤ / ٣٠٥ .

(٤٨) فلسفة الأخلاق فى الاسلام ص ١٦٨ .

( لأن تأثير العمل لإزالة ما لا ينبغي ، والسعى في العلم سعى في تحصيل ما ينبغي ، وإزالة ما لا ينبغي شرط لتفريغ المحل — أى النفس — لما ينبغي ) فالعمل شرط للسعادة لأن المراد به تحصيل الفضائل ، وكسر الشهوات ، فلا تشغل بها النفس عن التطلع للناحية العالية الإلهية . والعلم هو الشرط الثانى لأن به يحصل للنفس الكمال فتكون أهلا لفيض رحمة الله عليها ، فيضا تنتقش به فى النفس الحقائق الإلهية . وفيضان هذه الرحمة من الله على النفس غاية المطلوب وهو عين السعادة التى للنفس بعد الموت .

ونكتفى بهذه النماذج التى أوردناها هنا فى مذهب السعادة لهذه الاتجاهات المختلفة .

وقد شهدت العصور الحديثة صورة جديدة معدلة لفلسفة السعادة فى صورة مذهب نفى اقترن اسمه بأسماء بعض الفلاسفة الإنجليز . وفيما يلى نريد أن نتحدث عن هذا المذهب فى صورتى الفردية والعامة .



### ٣ — مذهب المنفعة

#### أ — مذهب المنفعة الفردية :

ذهب الفيلسوف الإنجليزي توماس هوبز ( ١٥٨٨ — ١٦٧٦ ) إلى أن غريزة حب البقاء هي القانون الأول والأعلى لحركة الإرادة ، وأنها بالإضافة إلى الحياة الإنسانية كالحركة بالإضافة إلى الطبيعة ، ومن الطبيعي أن دافع حب البقاء عند الفرد هو في الوقت نفسه العدو الطبيعي لدافع حب البقاء عند الآخرين . فكل فرد يتبع هذا الدافع ، وذلك يحتم عليه بالضرورة أن يكافح كل ما يقف في طريق هذا الدافع .

وهذا أمر لا يمكن تفاديه بالنسبة للوجود الإنساني ، وهنا تنشأ عواطف كثيرة في مقدمتها الكراهية والحقد ، ومن هذه العواطف يكون نسيج الكفاح من أجل القوة الذي يصبح حرباً من أجل الوجود ، وهي حرب الكل ضد الكل (٤٩) .

فالإنسان بطبيعته لا يتمتع بغريزة اجتماعية تحمله على الاجتماع والتعاون ، كما كان يرى أرسطو ، وإنما الإنسان — في نظر هوبز — ذئب بالنسبة لأخيه الإنسان ، وستبقى طبيعته هذه ولن يغيرها ما يتلقاه الإنسان من تربية وتمدن ، وآية ذلك أن المرء لا يطلب إلا لذاته ولو على أنقاض سعادة غيره ، بل إنه ليجد لذة في أن يشقى غيره ويسعد هو حتى يزعم لنفسه أنه أشد قوة وأعرف بطريق الخير والنجاح . ولكن كره الإنسان لغيره قد يتبدل بالحب إذا أمكن أن يؤدي هذا الغير خدمة ومنفعة له ، وإن كان من الواضح أنه حتى في هذه الحالة لا نحب هذا الذي أفدنا منه ، بل نحب خيرنا الذي جاء عن سبيله .

(٤٩) انظر في ذلك : B . Bauch . Geschichte der Philosophie bis Kant .

P . 89 ( Berlin 1919 )

وقد أرجع هوبز كل عواطف الخير وكل الفضائل لعاطفة الأثرة التي لا ترعى شيئاً سواها ، وبذلك غلا غلواً واضحاً في تقرير الأنانية ، وليس في مذهبه مكان للغيرية ، إذ أن هذه تستند عنده على الأنانية ، وتعبير آخر فإن الغيرية ليست إلا نوعاً من الأنانية ، فالعطف على الغير والإحسان إليه ليس فضيلة مجردة عن الهوى ، بل إرضاء لنزعة أنانية طبيعية هي اللذة في إحساس المرء بأنه قوى يستطيع أن يعمل لسعادته وسعادة غيره . والعمل على تخفيف بؤس المنكوبين ، ليس إلا عملاً يقصد منه أن نكون بمأمن مما أصيبوا منه وألا يؤثر بؤسهم على سعادتنا (٥٠) .

وهكذا يحيل هوبز كل الفضائل إلى ألوان مختلفة من ألوان الأثرة ، وبذلك يكون في أخلاقه نفعياً محضاً ، فالسبب النهائي لديه في إطاعة الإنسان للقوانين الأخلاقية من صدق وكرم ونحوهما ليس إلا أنانيته ، وكل ما يسمى إثارة أو عملاً ليس فيه مصلحة شخصية نجده بعد الفحص الدقيق نتيجة رغبة في منفعة شخصية يراد تحصيلها عاجلاً أو آجلاً (٥١) .

### مآخذ على مذهب المنفعة الفردية :

عندما يتأمل المرء مذهب المنفعة الفردية يتبين له أنه يصدم الحس الأخلاقي لدى الإنسان . فاعتبار دافع حب الذات أو حب البقاء مبدأً أخلاقياً أمر لا يتفق وواقع وعينا الأخلاقي ، ولا يمكن إرجاع كل أفعالنا الخلقية إلى هذا الدافع أو ذاك ، كما لا يتفق هذا المذهب وسمو الإنسانية ، ولقد فشل هذا المذهب في البيئة التي ولد فيها ، ولم يجد في إنجلترا من ينصره ، بل على النقيض من ذلك ظهرت هناك اتجاهات تعارضه أشد المعارضة وتقف في سبيل انتشاره .

ومن ناحية أخرى نجد أن مذهب المنفعة الشخصية لا يزيد عن مذهب

(٥٠) تاريخ الأخلاق ٢٥٢ .

(٥١) مبادئ الفلسفة لرابوبرت ٢١٩ / ٢٢٠ .

اللذة الشخصية إلا بكونه يستخدم الفكر في المفاضلة بين اللذات لمعرفة أكثرها نفعاً ، فالعقل هنا لم يجعل القاعدة الأخلاقية ولكنه جعل خادماً يحسب حساب اللذات للتعرف على أكثرها نفعاً ، وهذا انحطاط بوظيفة العقل الإنساني .

وقد قيل بحق إن هوبز قد أخذ المقياس من « حذائه » أى من بواعثه الشخصية ، ولذلك لم يستطع أن يجد أيضاً شيئاً آخر لدى الآخرين غير دوافع المنفعة والقوة ، فالمنفعة والقوة هما وحدهما اللذان يحددان - حسب رأيه - ماهية الجماعة (٥٢) .

---

(٥٢) انظر كتابنا : تمهيد للفلسفة ص ١٩٣ .

## ب — مذهب المنفعة العامة :

### تمهيد :

لقد شهدت العصور القديمة ألوانا عديدة من مذاهب السعادة ذات النزعة الفردية ، ولكن العصر الحديث ، الذى جدت فيه مشكلات حديثة تتصل بالمجتمع والدولة والقانون ، قد أتى إلينا بمذهب جديد فى السعادة يتسم بالنزعة الاجتماعية يطلق عليه مذهب المنفعة العامة . ويريد أصحاب هذا المذهب أن يقيموا نظرهم إلى الخير على أساس علمى تجريبى ، فى حين أن أصحاب مذهب السعادة فى العصور القديمة قد بنوا نظرهم إلى الخير على أساس فلسفى عقلى (٥٣) .

وهكذا نرى أن النزعة التجريبية قد غلبت على الفلسفة الانجليزية منذ أن وضع فرنسيس بيكون فى مطلع القرن السابع عشر أصول المنهج التجريبى الحديث ، وقد أدت هذه النزعة بهذه الفلسفة إلى جعل الأخلاق علما واقعيا يدرس الظواهر الخلقية دراسة وصفية تقريرية مستندة إلى مناهج البحث التجريبى (٥٤) .

والذى دفع أصحاب مذهب المنفعة العامة إلى هذا الاتجاه هو ما يحتاجون به من أنه ليست هناك وسيلة إلى إثبات أن هذا الشيء أو ذاك مرغوب فيه إلا بمعرفة أن الناس يرغبون فيه فعلا ، والتجربة تؤكد لنا أن هناك شيئا واحداً يرغب فيه الناس جميعا ، هذا الشيء هو السعادة ، وكل ما عداه وسائل لبلوغ هذه الغاية .

ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن المنفعة هى المبدأ الأخلاقى الذى يقضى بتحقيق أكبر سعادة ممكنة . فالخير على مذهبهم ما هو نافع لنا ، وما هو نافع

(٥٣) المشكلة الخلقية ١٦٥ .

(٥٤) الفلسفة الخلقية ١٩٠ .

لنا هو ما يكون في نفس الوقت نافعا لغيرنا (٥٥) .

وفيما يلي نريد أن نتحدث عن مذهب المنفعة العامة عند اثنين من زعماء هذا المذهب وهما بنتام وجون استيوارت مل .

## ١ — مذهب بنتام في المنفعة العامة :

كان بنتام ( ١٧٤٨ — ١٨٣٢ ) رائد المنفعة العامة في صورتها التجريبية ، وقد تصدر حركة الإصلاح الاجتماعي في عصره ، وأقام مذهب المنفعة العامة على مطالبة الانسان بالعمل على تحقيق أكبر قدر من السعادة أو المنفعة لأكبر عدد من الناس .

وقد أراد بنتام أن يحول الدراسات الأخلاقية إلى علم واقعي يمتاز بالدقة والضبط ، فأقامه على أسس نفسية اعتقاداً منه بأن حياة الانسان تخضع لسيطرة دوافع نفسية تتمثل في وجدانات اللذة والألم ، وحال تمسكه بنزعتة الواقعية الحسية دون تجاوز الواقع إلى تصوير مثال أعلى يوجب إخضاع السلوك الانساني لمقتضياته ، ومن أجل هذا قصر مهمة البحث الخلقى على دراسة المجتمع دراسة وصفية تستخدم فيها مناهج البحث العلمي التجريبي (٥٦) .

ويرى بنتام أن الناس يطلبون اللذة ويبتعدون الألم بالطبع شأنهم في ذلك شأن الحيوان ، ولكنهم يمتازون عن الحيوان بأنهم يتبعون مبدأ النفعية عندما يستخدمون العقل ، أى أنهم يحكمون بأن الفعل الخير هو الذى يعود بلذة مستمرة ، أو الذى تزيد فيه اللذة على الألم ، وأن الفعل الشرير هو الذى يعود بألم مستمر أو الذى يزيد فيه الألم على اللذة . ولا يمنع من الاقرار بهذا المبدأ سوى الأحكام المتواترة ، وبوجه خاص العقائد الدينية (٥٧) .

(٥٥) المشكلة الخلقية ١٦٥ .

(٥٦) الفلسفة الخلقية ١٩٥ .

(٥٧) الفلسفة الحديثة ليويسف كرم ٣١٩ .

ولما كان مذهب المنفعة مذهبا تجريبيا فان الخير الذى يتحدث عنه شيء ملموس محسوس ، أو بمعنى أصح ظاهرة تقبل الوزن والقياس ، ولهذا يحاول بتمام إقامة الأخلاق كلها على ما يسميه حساب اللذات أو الحساب الخلقى لاجادة الاختيار بين اللذات .

وأساس هذا الحساب هو أن لذة ما تفوق لذة أخرى ، ولهذا ينبغي تفضيلها .

وقد وضع بتمام سبعة معايير ينبغي أن يتم وفقا لها تحديد قيم اللذات بطريقة حسابية دقيقة . وهذه المعايير هي :

- ١ — كون اللذة أشد من غيرها من اللذات .
- ٢ — كونها أدوم وأكثر بقاء .
- ٣ — كون الحصول عليها أؤكد من غيرها .
- ٤ — كونها أقرب في الحصول عليها من غيرها .
- ٥ — كونها أنخصب ، بمعنى أنها قادرة على أن تجر وراءها لذات أخرى .
- ٦ — كونها أصفى ، ويعنى بذلك مقدار خلوها من الألم والأذى .
- ٧ — كونها أوسع نطاقا ، بمعنى أن اللذة تفضل بحسب عدد الأشخاص الذين يشاركون فيها (٥٨) .

وهذا العامل الأخير — وهو معيار الامتداد — يعد أهم العوامل المؤثرة في حساب اللذات ، لأن المهم هو أن تشمل اللذة أكبر عدد ممكن من الأفراد .

---

(٥٨) الأخلاق النظرية ٢٤٨ وما بعدها .

وهكذا نجد أن بنتاجم يربط خير الفرد بخير الجماعة ، ويذهب إلى أن البحث عن لذة الآخرين هو خير وسيلة يمكن أن تعين الفرد نفسه على الوصول إلى أكبر قسط ممكن من اللذة ، وهذا يعنى أن المنفعة الشخصية متصلة اتصالاً وثيقاً بالمنفعة العامة ما دام الفرد عاجزاً بالضرورة عن الوصول إلى ما هو نافع له دون الاجتماع بالآخرين ، وبعبارة أخرى يمكن القول بأن الفضيلة الاجتماعية هى تلك التى توفق بين مصلحة الذات ومصلحة الغير للحصول على أكبر نسبة من اللذة للشخص نفسه .

فالمحور الأساسى ، الذى يدور حوله كل هذا المذهب ، هو المبدأ القائل بتحقيق أكبر قسط ممكن من السعادة لأكثر عدد من الناس ، فسعادة الأغلبية هى المعيار الذى نقيس به قيمة أى نظام أو أى تشريع ، وينتاجم يوجه كل اهتمامه للنتائج والوقائع لا للمقاصد والنوايا (٥٩) .

وهكذا أصبحت الأخلاقية عنده مرهونة بنتائج الأفعال وآثارها ، فإذا كان العقليون يعلقون خيرية الأفعال على بواعثها دون نتائجها ، فإن التجريبيين من أمثال بنتاجم يستخفون ببواعث الأفعال ويربطون بين الخيرية ونتائجها . وبهذا رفض النفعيون ما أكدوه خصوصهم من أن الخير يحمل فى باطنه جزاءه ، وينطوى فى طبيعته على مبررات فعله ، وأعلن بنتاجم أن الأخلاقية تفتقر إلى جزاء يغرى بالتزامها (٦٠) .

وعلى الرغم من أن الأصل فى مذهب بنتاجم هو الاهتمام بالسعادة العامة أو رفاهية المجموع فإننا نراه يفصل القول بإسهاب فى الوسائل المؤدية إلى هذه الغاية ، وكأن ما تقصده الفلسفة الخلقية أساساً هو القيام ببعض العمليات الحسابية من أجل قياس عدد اللذات ومقدارها ومدى امتدادها ( أى عدد المنتفعين بها ) .

ويشترط بنتاجم ألا ينطوى عامل الامتداد على تضحية من جانب الشخص للآخرين . فإن استمتع الشخص بلذة وشاركه الآخرون فى هذا الاستمتاع دون أن يكلفه ذلك شيئاً ، فهذا أفضل مما لو قصرها على نفسه . فمثلاً إن أقام حفلة

(٥٩) المشكلة الخلقية ١٦٦ ، ١٦٧ .

(٦٠) الفلسفة الخلقية ١٩٦ / ١٩٧ .

موسيقية ليستمتع بلذتها ، وشاركه في السماع غيره دون أن يقلل ذلك من لذته أو يكلفه شيئاً زائداً ، فهذه اللذة أفضل من لذة قصر الاستماع على نفسه (٦١) .

ولا شك أن الخلط بين مفهوم الخير ومفهوم المنفعة هو الذى حداً بجماعة النفعيين — وعلى رأسهم بنتام — إلى تحويل الحياة الأخلاقية كلها إلى عملية سعى مستمر وراء الوسائل المؤدية إلى المنفعة ، وهذا يعنى أن شأن فلسفة المنفعة أن تحيل الحياة إلى مجرد بحث عن الوسائل دون العناية بادراك الغاية التى تكمن وراء تلك الوسائل .

ولعل هذا هو السبب فى أن الإنسان الحديث قد أصبح مجرد عبد للمنفعة ، فهو يجرى وراء اللذات ويسعى وراء المنافع دون أن يفكر فى الغاية التى يلتمسها من وراء تلك المنافع أو اللذات ، وهكذا أصبح إنسان العصر الحديث مفتقراً تماماً إلى الإحساس بالقيم ، تلك القيم التى تكمن من وراء شتى الأشياء ، وتضفى عليها كل ما لها من معنى او دلالة (٦٢) .

وقد قام جون استيوارت مل بعد ذلك بادخال تعديلات على مذهب بنتام ، وفيما يلى توضيح ذلك .

## ٢ — مذهب مل فى المنفعة :

سار جون استيوارت مل ( المتوفى ١٨٧٣ ) فى ركب بنتام فاعتبر الأخلاق علماً وضعياً وليس علماً معيارياً ، ونقل موضوعه من وضع المثل الأعلى الذى يسير بمقتضاه السلوك الإنسانى إلى وصف سلوك الأفراد فى مجموعة بشرية مرتبطة بزمانها ومكانها مع استخدام مناهج البحث العلمى ، وقد شارك أستاذه فى إقرار المنفعة غاية للأفعال الإنسانية ومعياراً للأحكام الخلقية . وقصد بالمنفعة ما قصده سابقوه من

(٦١) الأخلاق النظرية ٢٥٠ .

(٦٢) المشكلة الخلقية ١٦٧ / ١٦٨ .



النفعيين جميعاً وهو تحصيل اللذة والخلو من الألم ، وشارك بنتمام في تعليق الأخلاقية على نتائج الأفعال دون بواعثها وتوكيد الجزاء مغرباً بفعل الخير أو تجنب الشر (٦٣) .  
ويحاول مل أن يقيم فلسفته النفعية على أسس تجريبية متينة فيقرر المبادئ الآتية :

- ١ — اللذة هي الشيء الوحيد الذي يعد مرغوباً فيه .
  - ٢ — الدليل الوحيد على أن شيئاً ما مرغوب فيه هو كون الناس يرغبون فيه بالفعل .
  - ٣ — سعادة كل شخص تمثل خيراً بالقياس إلى هذا الشخص ، وعلى ذلك فإن السعادة العامة خير بالنسبة إلى الجميع .
  - ٤ — قد يرغب الناس في موضوعات أخرى ولكنهم لا يرغبون فيها إلا باعتبارها وسيلة للسعادة أو اللذة .
  - ٥ — إذا لقيت لذة ما من بين لذتين مختلفتين تفضيلاً من جانب أولئك الذين هم على دراية بكلتا اللذتين فإن من حقنا أن نقول : إن هذه اللذة المفضلة أسمى — كيفياً — من اللذة الأخرى .
- وهذه المبادئ الخمسة تتفق مع الروح العامة للفلسفة النفعية ، وآية ذلك أن جون استيوارت مل يوافق أستاذه بنتمام في القول بأن الفعل الخلقى لا يكون خيراً إلا إذا حقق أعظم قدر ممكن من اللذة لأكبر عدد ممكن من الناس . ولكن مل انفرد بإضافة تعديلات على المذهب نبينها فيما يلي :
- ١ — التفرقة الكيفية بين اللذات :
- خالف مل سابقه في التفرقة بين أنواع اللذات وذهب إلى أنه لابد من مراعاة كيف أو نوع اللذات بدلا من الاقتصار على مراعاة كمها ومقدارها فقط . فهناك لذات نبيلة رفيعة وأخرى دنيئة حقيرة . وعلى رأس اللذات العليا التي تسمو كل

(٦٣) الفلسفة الخلقية ١٩٩ وما بعدها .

السمو على لذات الجسد نجد لذات القلب مثل الإخلاص والغيرة ، وهى لذات مستمرة لا ينقطع مددها ، وتفيض دائماً بمتعة جديدة تغمر كلا من المعطى والمتقبل على السواء<sup>(٦٤)</sup> .

## ٢ — إخضاع المنفعة الخاصة لصالح المجموع :

لقد أخذ مل على بنتام أنه قدم الأناثية على الغيرة ، فجعل خدمة الآخرين مجرد واسطة لتحقيق المنفعة الشخصية ، وقد رأى مل أنه لابد من إخضاع المنفعة الخاصة لصالح المجموع وخدمة المصلحة العامة قبل المصالح الشخصية . وقاعدة السلوك الأخلاقي تتمثل عنده في وصية المسيح التى تطلب ألا نعامل الناس إلا بما نحب أن يعاملونا به وتطلب أن يحب المرء جاره كحبه لنفسه . وهذه القاعدة تمثل المثل الأخلاقي الأعلى فى الأخلاقية النفعية ، ومن هنا اعتبر مل المجموع أسبق على الفرد أو الأفراد من الناحية الخلقية<sup>(٦٥)</sup> .

## ٣ — الإقرار بمبدأ التضحية :

فى حين أن بنتام لا يقر تضحية الفرد بصالحه فى سبيل الآخرين إلا إذا نحت من هذه التضحية منفعة لصاحبها تكبر تضحيته ، فان مل قد رد للتضحية اعتبارها ، وجعل لها مكاناً فى مجال الحياة الخلقية . فأبان كيف يمكن أن يتعلم الإنسان كيف يأتى أفعاله بغير باعث من طلب السعادة الشخصية . فإن البطل أو الشهيد هو الذى يضحي طواعية واختياراً من أجل شيء يسمو على سعادته الشخصية . ذلك هو سعادة الآخرين ، وهذه التضحية لا تكون إلا أداة لتحقيق غاية تسمو عليها هى تحقيق السعادة للمجموع . وفى ذلك يقول بنتام : « إن التضحية التى لا تزيد ، أو لا تتجه إلى زيادة المجموع الكلى للسعادة تعد

---

(٦٤) المذاهب الأخلاقية الكبرى لفرانسوا غريغوار ص ٩٤ - ترجمة قتيبة المعروفى ، بيروت ١٩٧٧ .  
(٦٥) المرجع السابق والمشكلة الخلقية ١٧٠ .

بلا فائدة . والتضحية الوحيدة المقبولة هي الإخلاص لسعادة الآخرين ، وللإنسان أو الأفراد ، في الحدود التي تفرضها المصالح الكلية للإنسانية (٦٦) .

تلك هي أهم التعديلات التي أدخلها مل على مذهب النفعية ، وقد وجدت النفعية طريقها إلى مختلف مجالات المعرفة الإنسانية ، وغزت مجالات اللاهوت والاقتصاد والسياسة والتشريع . ولكن النفعية كمذهب فلسفي مستقل لم يعد لها أنصار من أعلام المفكرين في القرن العشرين . فلم يأت بعد مل مفكر يتبناها ويعمل على سيادتها على التفكير الأخلاقي على وجه الخصوص ، وربما كان مرجع ذلك إلى مزاحمة المثالية لها ، تلك المثالية التي جاءت من ألمانيا إلى بلاد الإنجليز ، والتي أخذ بها كثير من كبار المفكرين الذين قوضوا دعائم الحركة النفعية . وفيما يلي نبين أهم المآخذ التي وجهت إلى مذهب المنفعة .

#### مآخذ على مذهب المنفعة :

##### أ — مآخذ عامة :

إننا إذا نظرنا إلى حياة الإنسان الخلقية نظرة فاحصة فاننا نجد أنها تقوم على أساس مجاهدة المرء لنفسه ، والسعى لضبط الأهواء والشهوات ، ولا تقوم إطلاقاً على أساس إشباع الغرائز والتمتع باللذات . أما إذا نظرنا إلى فلسفة اللذة والمنفعة فاننا نرى عكس ذلك تماماً ، إذ من شأنها أن تجعل الحياة الأخلاقية سهلة هينة ، وتجعل صاحبها غير قادر على مقاومة نزواته ، ولا تجعل لفكرة الإلزام أو التكليف مكاناً في حياته . ولهذا فقد لوحظ أن اليونان الذين ربطوا بين الخير والسعادة لم يعرفوا فكرة الواجب . ولم تشتمل فلسفاتهم على معنى الإلزام .

وقد أخذ النفعيون بمذهب اللذة القائم على أسس نفسية وجعلوه أساساً لمذهبهم الأخلاقي فكانت اللذة غاية الأفعال الإنسانية ومعيار الأحكام الخلقية (٦٧) . وهذه الأسس واهية لأنه لو صح ما يقوله النفعيون من أن كل فرد لا ينشد في العادة سوى لذته الخاصة لوجب التسليم بمبدأ اللذة الفردية ، ولما كان هناك بالتالي مجال للقول بالمنفعة العامة ، أو التسليم بإمكان البحث عن لذة الغير .

(٦٦) نقلا عن : الأخلاق النظرية ٢٥٣ .

(٦٧) راجع الفلسفة الخلقية ٢٠٥ - ٢٠٨ .

والحق أن التجربة شاهدة على أن الناس لا ينشدون اللذة وحدها ، بل هم قد يقومون بالكثير من أوجه النشاط دون أن يضعوا نصب أعينهم دائماً تحقيق لذة مباشرة<sup>(٦٨)</sup> . فالإنسان كثيراً ما يأتي أفعالا يعرف أنها تثير آلامه أو على الأقل لا تجلب له لذة أو منفعة ، وقد أثبت دارون أن سلوك الببدائي يسير بمقتضى ميول فطرية تهدف إلى المحافظة على حياة الفرد والإبقاء على النوع دون أن يقترن هذا بلذة .

فباللذة كما سبق أن رأينا عند أرسطو ظاهرة مصاحبة لشيء آخر ، على أن هناك بعض الميول الفطرية كثيراً ما تجلب لصاحبها ألماً كغريزة الأمومة . فوضع اللذة غاية قصوى لأفعال الإنسان خطأ واضح ، فان هذا أنسب لحياة الحيوان منه لحياة الإنسان ، فالإنسان يتطلع إلى مثل أعلى وفي هذا ما يجعله يتميز عن بقية الكائنات .

ولهذا فقد أخطأ النفعيون الذين تهادوا في التوحيد بين واقع الإنسان وما ينبغي أن يكون عليه حاله . فالمثل الأعلى يتمثل في التطلع إلى حال أفضل ، وليس في إقرار واقع كائن ، والاقتصار على دراسة هذا الواقع دراسة وصفية ، ومحاولة تحويل الدراسات الأخلاقية إلى علم واقعي . وفضلا عن ذلك فإن الإنسان حين يطلب اللذة فانه لا يطلبها كغاية في ذاتها ، وإنما كوسيلة لغاية أسمى منها . ولو كان صحيحاً أن مثلنا الأعلى يقوم على أساس أن الإنسان بطبيعته ينشد لذته لما كان هناك داع إلى إقامة مذهب أخلاقي يصور اللذة غاية ينبغي أن يهدف إليها سلوك الإنسان .

إن قيمة الخير عند النفعيين تقوم خارجه وليس في باطنه ، لأن الخير أداة لتحقيق لذة أو منفعة ، ومن أجل ذلك رفض دعاة المنفعة فكرة الواجب وهاجموا الإلزام والضمير وكل ما قصد المثاليون إلى التعبير به عما ينبغي أن يكون عليه سلوك الإنسان<sup>(٦٩)</sup> .

---

(٦٨) المشكلة الخلقية ١٧١ .

ويعتبر بنتام أن هذه التعبيرات الخلقية جوفاء فارغة استحدثها اعداء النفعية من المثاليين الذين راحوا يرمون للناس مثلاً علياً وهمية ، ويتحدثون في غرور عن الواجب وعما ينبغي أن يكون ، ويطالب بنتام بإلغاء كلمة « الواجب » من قاموس الأخلاق ، ويحذر من سوء استعمالها ، ويعتبرها كلمة « طقوسية » ويرفض أن يكون تعبير « ينبغي » من مصطلحات الأخلاق<sup>(٧٠)</sup> ، في حين أن المثالية هي التي تميز الإنسان من غيره من الكائنات - كما أشرنا إلى ذلك منذ قليل - فالتعبير بما ينبغي أن يكون لا يطلق على حياة الجماد ولا الحيوان ، فإذا تنازلنا عن هذا التعبير في تقييمنا للسلوك الإنساني لكنا بذلك نلغي الجانب الإنساني من طبيعتنا ونسوى بين الإنسان والحيوان<sup>(٧١)</sup> .

ويخطيء دعاة النفعية أيضاً في اقتصرهم على إقامة الحكم الخلقى على نتائج الأفعال وحدها ، وتجاهل المقاصد والنوايا مع ما لها من أهمية جوهرية في الفعل الخلقى ، وقد سبق أن أشرنا إلى ذلك عند حديثنا عن الحكم الخلقى .

## ب — مآخذ على مذهب بنتام ومل :

وبالإضافة إلى هذه المآخذ العامة لمذهب المنفعة توجد هناك مآخذ أخرى موجهة على وجه الخصوص إلى كل من بنتام ومل نلخصها في النقاط التالية :

١ — إذا كان المقياس الخلقى في مذهب المنفعة العامة هو تحصيل أكبر قسط من السعادة لأكبر عدد فبأي سلطة يخضع الإنسان لهذا المقياس ؟

(٦٩) الفلسفة الخلقية ٢٠٨ وما بعدها .

(٧٠) الأخلاق النظرية ٢٥١ ، والفلسفة الخلقية ١٩٧ .

(٧١) الفلسفة الخلقية ٢١٠ .

هل هى سلطة الواجب وسلطة العقل أم سلطة المنفعة العامة ؟ لو أجاب بنتام بأنها سلطة العقل والواجب لخرج عن كونه نفعياً بل يكون واجبياً ، ولو ادعى أنها سلطة المنفعة العامة فهى من الناحية الأخلاقية لا سلطة لها على الفرد لأن كل فرد بالطبع إنما يخضع لمنفعته ، الخاصة ، أما المنفعة العامة فهى تضحية والتضحية ثقيلة على النفس ، ولولا الضمير وسلطة الواجب ما سأل أحد عن المنفعة العامة ، فالمنفعة العامة إذن مقياس لا سلطة له على الروح ، وكل مقياس هذا شأنه فهو فى الأخلاق لا قيمة له .

٢ — إن الضمير الانسانى لا يحكم بمقتضى المنفعة ، فان الضمير لا ينتظر نتيجة عملية جسائية ليصدر حكمه بل هو يصدر حكمه على العمل بالخيرية أو الشرية بلا حساب ولا روية بل بالطبع والبدهة (٧٢).

٣ — لو فرضنا جماعة من الناس فى سفينة أشرفوا على الغرق ، وتتوقف نجاتهم على أن يموت منهم واحد أو اثنان مثلاً ، كان ما تتمناه هذه الجماعة أن يتقدم بعض المؤثرين بتضحية أنفسهم فداء للعدد الكبير الموجود على ظهر السفينة ، فإذا لم تحدث هذه المعجزة ولم يتقدم أحد ، فأى جرم عظيم نرتكبه إذا أمسكنا بهذا الواحد أو الاثنى مثلاً وألقيناها فى البحر ؟ على رأى بنتام يتعين هذا الجرم لأنه السبيل الوحيد للسعادة ، ولكن من منا الذى تسول له نفسه بارتكابه (٧٣) .

٤ — لم يقنع مل بفرقة بنتام الكمية بين اللذات ففرق بينها كيفياً ، ولكن هذا لا يتفق وأصول مذهبه القائم على النزعة الحسية ، لأن التفرقة بين أنواع اللذات تتضمن القول بوجود مقياس غير اللذة يستخدم فى التفرقة بين أنواعها ، ومذهب اللذة يقوم على أساس أن اللذة هى الخير الوحيد وبذلك لا يفسح مكاناً لمعيار للحكم غير اللذة .

(٧٢) انظر مباحث ونظريات ١٣٩ - ١٤١ .

(٧٣) تاريخ الأخلاق ٢٥٧ .

٥ — أما عن محاولة مل التوفيق بين صالح الفرد وصالح المجموع ، وإفساحه مكاناً للتضحية الفرد بسعادته من أجل الآخرين ، فإن هذا أيضاً خروج على منطق نزعتة الحسبية التي تقوم على المصلحة الشخصية ، ولا تعترف بغير الأنانية مقياساً للأفعال الإنسانية ومعياراً للأحكام الخلقية ، بل إن مل وإن كان قد رد للتضحية مكانتها من الأخلاق إلا أنه جعلها أداة لغاية خارجها على غير ما يذهب إليه أصحاب الفلسفة المثالية (٧٤) .

هذا هو مجمل لأهم الانتقادات التي وجهت إلى مذهب المنفعة ، وهكذا نرى أن النفعية لا تحقق الغاية الأخلاقية العليا ، بل إنها على العكس من ذلك جنت على الأخلاق حيث نزلت بها عن مستواها العالی ، وذلك بجعلها اللذة أو المنفعة أساس كل عمل يكون من الإنسان ، كما أنها بإرجاعها الأعمال الأخلاقية إلى بعض الغرائز والقوى النفسية تصف الكائن بدل أن ترشد إلى ما يجب أن يكون وفضلاً عن ذلك فإن الأخلاق يناط بها ضبط ما فينا من غرائز جامحة وميول عنيفة لا السير على ضوء هذه الغرائز والميول (٧٥) .

---

(٧٤) الفلسفة الخلقية ٢١٤ ، ٢١٥ .

(٧٥) تاريخ الأخلاق ٢٦٤ .

## ٤ — نظرية الواجب

تمهيد :

النظريات التي سبق أن شرحناها وهي نظريات اللذة والسعادة والمنفعة هي جميعاً نظريات غائية ، أى أنها تحكم على الفعل الخلقى بالاستناد إلى آثاره أو نتائجه . وفي هذا الفصل نريد أن نتحدث عن نظرية من نوع آخر تحكم على الفعل الخلقى لا بالنظر إلى آثاره أو نتائجه بل تحكم عليه في ذاته ، والطابع الغالب على معظم المذاهب الأخلاقية التي سبق أن تحدثنا عنها هو خلوها من فكرة الإلزام أو التكليف ، وكأن الأخلاق مجرد بحث عن النتائج السارة ، أو الغايات السعيدة ، أو الخيرات النافعة .

ولكن العصر الحديث قد شهد اتجاهات أخلاقية جديدة أراد بها أصحابها اعتبار القانون ، أو الواجب ، أو الإلزام دعامة الأخلاق ، ونصادف عند الفيلسوف الألماني ( كانت ) أعلى صورة من صور الأخلاق الإلزامية التي عرضها علينا في كتابه نقد العقل العمل<sup>(٧٦)</sup> وغيره من كتبه الأخلاقية ، وفيما يلي نود أن نتحدث عن نظرية الواجب التي اشتهر بها هذا الفيلسوف العظيم .

### الإرادة الخيرة :

يقرر كانت ( ١٧٢٤ - ١٨٠٤ ) أن الإرادة الصالحة أو الخيرة هي الشيء الوحيد الذي يمكن أن نعهده خيراً على الإطلاق دون قيد أو شرط ، وهذا يعنى أنها الدعامة الأساسية لكل أخلاقية ، فالإرادة الخيرة لا يعدلها جاه ولا ثروة ولا نبوغ

---

(٧٦) ترجمه إلى العربية أحمد الشيباني ، ونشرته دار اليقظة العربية في بيروت عام ١٩٦٦ .



ولا عبقرية لأنه لا يمكن أن يصدر عنها إلا الخير ، أما هذه فهي ليست خيرات في ذاتها لأنها قد تستخدم لفعل الخير ، أو لفعل الشر ، فهي لا تصبح خيرة إلا بالنسبة إلى ذلك المقصد الذى ترجوه إرادتنا من وراء استخدامها ، فهي مجرد وسائل تستخدمها الإرادة كما تشاء ، فتكون أحياناً كثيرة مصدر إغراء سىء وتسخر لأغراض مذمومة .

ويضرب كانت مثالا لذلك بفضيلة السيطرة على النفس ، أو رباطة الجأش ، فيقول إن هذه الفضيلة ليست خيراً في ذاتها لأنها لو توفرت لدى المجرم لجعلت منه مجرمًا خطيراً<sup>(٧٧)</sup> . أما الإرادة الخيرة فهي الخير ، والخير كله ، والخير الأسمى الذى يتوقف عليه أى خير آخر أو أى اتجاه نحو السعادة ، وهى مقدسة لذاتها لا للغاية التى ترمى إليها .

وتتمثل الإرادة الخيرة في إرادة العمل وفقاً لمبدأ الواجب في ذاته لا انتظاراً لمنفعة ولا انسياقاً وراء ميل أو رغبة . وبهذا خالف كانت جميع التجريبيين . وتتجلى الإرادة الخيرة في وضوح متى اضطرت مع رغباتنا ودوافعنا الطبيعية فقاومتها في ظل الواجب لذاته .

ويميز كانت بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون . فالعالم الذى نعرفه بحواسنا وعقولنا لا يمكن أن يشتمل على قاعدة لمعرفة ما ينبغى أن يكون . فمعرفة هذا الذى ينبغى أن يكون منبعثة من قوة فريدة هى الإرادة الخيرة . وبهذا نشعر بوجود إلزام يحملنا على التصرف وفقاً لما يقتضيه واجبنا . وهذا الإلزام لا يفرض علينا أن نطيعه على كره منا ، فاننا أحرار في الاستجابة لما تمليه علينا الإرادة الخيرة ، أو رفض الخضوع لأوامرها . وفى ذلك يقول كانت : « إن فكرة الواجب لا يمكن أن تفترض أى قسْر غير ذلك الذى يمارسه الإنسان على نفسه بنفسه في التحديد الباطن للإرادة »<sup>(٧٨)</sup> .

(٧٧) المشكلة الخلقية ١٨٣ وما بعدها .

(٧٨) الفلسفة الخلقية ٣٨٩ وما بعدها ، والأخلاق النظرية ١٢٨ .

## مبدأ الواجب :

الحديث عن الإرادة الخيرة يقودنا بالضرورة إلى الحديث عن مبدأ الواجب . ولو تساءلنا عن الشروط التي ينبغي توفرها في الإرادة لكي تكون خيرة أو صالحة ، فأننا نجد أن كانت يحيلنا على فكرة الواجب . ومن هنا فإن الإرادة الخيرة في ذاتها هي تلك التي لا يكون لها قانون آخر سوى قانون الواجب . فالإرادة الصالحة إذن هي إرادة العمل بمقتضى الواجب أى للواجب دون أى اعتبار آخر .

ويميز كانت هنا بين الواجب من جهة والتلقائية من جهة أخرى فيقول : إن الانسان الذى يحافظ على حياته مثلاً لا يعمل بمقتضى الواجب حينما يكون فعله قد صدر عن التلقائية وحدها . وأما حينما يحافظ الانسان على حياته حتى حينما يكون قد عاف الحياة ، وسئم الوجود ، وأصبح يتمنى الموت ، فهناك تكون لمسلكه قيمة أخلاقية .

وكذلك لا يكون الفعل قد صدر عن مبدأ الواجب حينما يكون مجرد صدى لميل طبيعي دفعنا إلى إتيان تصرف مطابق للأخلاق . وآية ذلك أن بعض الأفراد الذين يعملون تحت تأثير نزوع طبيعي نحو التعاطف ، أو المشاركة الوجدانية ، قد يأتون من الأفعال مالا ينطوى على أية قيمة خلقية إذا جاء سلوكهم مفتقراً إلى المبدأ الأخلاقى ( مبدأ الواجب ) الذى لابد للأفعال من أن تصدر عنه . وقد يكون فعل الاحسان الذى يأتيه إنسان لا يشعر بأى ميل طبيعي نحو محبة البشر أشد اتصافاً بالصبغة الأخلاقية من فعل محب للبشر لا يصدر في سلوكه إلا عن مجرد ميل طبيعي (٧٩) .

كما يفرق كانت بين الأخلاقية والقانونية . فمن الممكن أن يجيء تصرف الانسان مطابقاً للقانون أو الشرع دون أن يكون للفاعل نفسه أى فضل خلقى أو أى جدارة خلقية . ويضرب كانت لذلك مثلاً بالسرقة فيقول : إن القانون يأمرنا

---

(٧٩) المشكلة الخلقية ١٨٩ .

بالمحافظة على ملكية الآخرين ، وما دام المرء لا يسرق ، أو لا يتعدى على أملاك الغير ، فهو يعمل وفقاً لما يقضى به القانون . ولكن الذى يمتنع عن السرقة قد يصدر فى امتناعه هذا عن بواعث مختلفة مثل الخوف من العقاب ، أو الخشية من الله ، أو احترام الرأى العام ، أو الخوف من تأنيب الضمير ، أو التعاطف مع الأشخاص المعتدى على أملاكهم ، وما شاكل ذلك .

فالامتناع عن السرقة فى كل هذه الأحوال لا يعد فعلاً خلقياً بمعنى الكلمة . وأما ذلك الذى يقول : ( إن واجبى يقضى على بآلا أسرق فأنا لن أسرق احتراماً للواجب وللعقل ) فهذا وحده هو الذى يعد فاعلاً أخلاقياً ، كما يعد الفعل الذى صدر عنه فعلاً خلقياً بمعنى الكلمة . وأما سائر من عداه فهم لا يصدر عنهم أفعالهم إلا عن بواعث غير أخلاقية كالمصلحة أو الحساب النفعى أو السعى وراء اللذة أو الرغبة فى اجتناب الألم .. إلخ .

ويترتب على ذلك أن الجدارة الخلقية لا تكون إلا لذلك الفاعل الأخلاقى الذى يقهر نفسه ، وينظم سلوكه ، لا بقصد الحصول على فائدة أو منفعة ، بل لمجرد احترام القانون الأخلاقى . وبهذا المعنى يمكن القول بأنه لكى يصبح المرء شخصية أخلاقية فانه لا يكفى أن يؤدى واجبه ، بل لابد أيضاً أن يكون أدائه لهذا الواجب وليد احترامه للواجب نفسه ، أى للقانون الأخلاقى بوصفه قانوناً عقلياً كلياً أولاً ضرورياً<sup>(٨٠)</sup> .

والواجب لا يستند إلى العاطفة أو الوجدان ، كما أنه لا يقوم على التجربة خارجية كانت أو باطنية ، بل هو يقوم أولاً وبالذات على احترام القانون . ولهذا يعرف كانت الواجب بقوله : إنه ضرورة أداء الفعل احتراماً للقانون . وباعث الاحترام هذا ينشأ فينا تلقائياً بفعل العقل نفسه . ومادام الفعل الصادر عن الواجب لا يقع تحت تأثير أى ميل باطنى ، ولا يصدر عن أى موضوع خارجى ، فلم يبق إلا القول بأن احترام القانون هو الباعث الأخلاقى الوحيد .

(٨٠) المرجع السابق ١٩٠ ، والفلسفة الخلقية ٣٩٢ .

والقانون الأخلاقى لا يفرض نفسه على الإرادة كما يؤثر الثقل على الأجسام ، بل هو يتخذ طابع الإلزام لا الضغط ، ويتجلى على شكل نظام أخلاقى لا ضرورة طبيعية . وهذا هو السبب فى أن الأخلاقية تفترض انتصاراً للإرادة على الطبيعة أو إلزاماً تمارسه الذات على نفسها .

فالأخلاق تضعنا فى مستوى أعلى بكثير من مستوى الطبيعة . والواجب هو الذى يميز مملكة الإنسان باعتبارها مملكة الحرية على مملكة الطبيعة باعتبارها مملكة الضرورة (٨١) .

---

(٨١) المشكلة الخلقية ١٩١ وما بعدها . والأخلاق النظرية ٢٥ ، ٢٦ .

## خصائص الواجب :

مما تقدم يمكننا أن نلخص السمات الرئيسية التي ينسبها كانت إلى الواجب في الأمور الثلاثة الآتية :

١ — الواجب تشريع كلّي أو قاعدة شاملة لاصلة لها بتغيرات التجربة .  
وقيمة الواجب كامنّة في صميم الواجب نفسه بغض النظر عن أية منفعة أو فائدة أو كسب مادي . والإنسان هو الكائن الوحيد الذي يعمل الواجب عالماً في الوقت نفسه أن قيمة الفضيلة إنما تزيد كلما كلفتنا الكثير دون أن تعود علينا بأى كسب .

٢ — الواجب منزّه عن كل غرض ، بمعنى أنه لا يطلب من أجل تحقيق المنفعة أو بلوغ السعادة ، بل هو يطلب لذاته . فليست الأخلاق هي المبدأ الذي يعلمنا كيف نكون سعداء ، بل هي المبدأ الذي يعلمنا كيف نكون جديرين بالسعادة (٨٢) .

٣ — الواجب قانون أولى سابق على كل تصور تجريبي ، وقاعدة غير مشروطة بأى شرط . فلا سبيل إلى تأسيس الواجب على شيء آخر ، أو إرجاعه إلى شيء آخر ، ما دام الواجب هو الدعامة التي يستند إليها كل تقدير عملي وكل حكم خلقي (٨٣) .

## الأمر المطلق :

تخضع الإرادة الإنسانية للدوافع حسية تتعارض مع العقل ، ولهذا فهي كثيراً ما تحقق من الأفعال ما يتعارض مع القانون الأخلاقي . ومن هنا كانت حاجة الإرادة إلى أوامر ملزمة تحملها على أداء ما اعتبره العقل خيراً . وذلك بخلاف

(٨٢) قصة الفلسفة ٣٥٠ .

(٨٣) المشكلة الخلقية ١٩٣ ومابعداها . والأخلاق النظرية ٢٥ .

الإرادة الإلهية التي تتطابق فيها الإرادة مع العقل دائماً ، فلا تريد إلا ما يعتبره العقل الخالص خيراً . فالإرادة الإنسانية في حاجة دائماً إلى أمثال هذه الأوامر حتى تحقق تصرفاتها وفقاً لما يقضى به القانون الأخلاقي .

ويعرف كانت هذه الأوامر بقوله : إنها صيغ تعبر عن علاقة قوانين الإرادة على وجه العموم . بالنقص الذاتي المميز لإرادة هذا الموجود الناطق أو ذاك ، كما هو الحال مثلاً بالنسبة إلى الإرادة البشرية . فموقف الإرادة البشرية موقف وسط بين الطبيعة الحيوانية التي تخضع لدوافع حسية صرفة وبين الإرادة الإلهية التي تمثل القداسة (٨٤) .

والأمر الذي تخضع له الإرادة الإنسانية أمر مطلق ، لأنه يقرر أن الفعل ضروري في ذاته دون أية علاقة بشرط أو غاية ، فيلزم الإرادة مباشرة ، ولا يعترف بإمكان مخالفتها ، وذلك على العكس من الأمر الشرطي (٨٥) الذي يقوم على المبدأ القائل : « من يبتغى الغاية يبتغى الوسيلة » حيث يلزمنا باتباع الوسائل اللازمة لبلوغ الغايات المنشودة كأن أقول مثلاً : إذا أردت أن تحيا سعيداً فكن صالحاً أو إذا أردت أن تكسب ثقة الناس فقل الصدق دائماً .

أما الأمر المطلق فإنه يقوم على الربط المباشر بين الإرادة والقانون دون شرط . فما يلزمنا به ضروري في ذاته ، بصرف النظر عن نتائجه أو غاياته ، كأن أقول مثلاً : كن خيراً أو قل الصدق دائماً . وهنا لا يكون فعل الخير أو قول الصدق وسيلة للحصول على أمر ما كائناً ما كان ، بل يكون مجرد تصرف نزيه نلتزم فيه بأصول الخير ، أو نحترم فيه مبادئ الحق ، لأننا هنا بازاء قانون أخلاقي عام ، لا يطاع لما يترتب عليه من منافع ، بل لأنه هو القانون (٨٦) . وخاصية القانون هي الكلية والعموم والشمول .

(٨٤) المشكلة الخلقية ١٩٥ / ١٩٦ .

(٨٥) الفلسفة الحديثة ١٤٠ ، والمذاهب الأخلاقية الكبرى ١١٤ ، ١١٥ .

(٨٦) المشكلة الخلقية ١٩٦ ، والأخلاق النظرية ٢٦٦ .

وقد صاغ كانت الأوامر المطلقة في قواعد ثلاث تمثل الصيغ الرئيسية للواجب نبينها فيما يلي (٨٧) :

١ - قاعدة التعميم : إن الأمر المطلق يوجب علينا أن نتصرف وفقاً لقانون عام أى بموجب مبدأ صالح للإنسان بما هو إنسان ، وصيغته هي (٨٨) : « اعمل دائماً بحيث يكون في استطاعتك أن تجعل من قاعدة فعلك قانوناً كلياً عاماً » .

ولتوضيح هذه القاعدة يورد كانت عدة أمثلة يبين من خلالها كيف تطبق هذه القاعدة . فهناك مثلاً فعل الانتحار ، وفعل خيانة العهد ، وفعل الانصراف إلى حياة اللذة وإهمال تثقيف النفس وتنمية الشخصية ، وفعل الامتناع عن مساعدة الغير . فتعميم المبادئ التي تستند إليها هذه الأفعال يؤدي إلى الوقوع في التناقض .

فنحن إذا طبقنا المثال الأول وهو أنه يجوز للذى يضيق بالحياة أن ينتحر فإننا نجد أن مثل هذا الإنسان يصدر في فعله عن حب الذات ، ويرتب عليه هذا الحكم وهو أنه يستطيع الانتحار إذا خشى أن تزيد آلام حياته على لذاتها . ولكن الطبيعة التي يكون قانونها القضاء على الحياة بموجب النزعة التي وظيفتها الدافع إلى تنمية الحياة واستطالتها تكون طبيعة مناقضة لنفسها ، ولا يقوم لها كيان كطبيعة . فلا يمكن أن يصير مثل هذا التطبيق لحب الذات قانوناً كلياً للطبيعة .

أما المثال الثاني فهو : هل يجوز اقتراض المال والوعد برده مع العلم بعدم القدرة على رده ؟ يقول كانت : لا ، فإننا إذا طبقنا هذا المثال وقعنا في تناقض أيضاً ، لأن المفروض في الوعد هو الصدق ، فكيف يمكن أن يصير الوعد الكاذب قانوناً كلياً . إن النتيجة المحتومة ألا يصدق أحد مثل هذا الوعد فيصبح

---

(٨٧) راجع : تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق لكانت ترجمة د . عبد الغفار مكاوي ص ٥٩ وما بعدها .

(٨٨) الفلسفة الخلقية ٣٩٧ .

الوعد نفسه مستحيلاً ويستحيل نوال الغرض المرجو منه<sup>(٨٩)</sup>. وفي المثالين الثالث والرابع تتناقض الإرادة مع نفسها لو جعلت من سلوكها مبدأ عاماً أو قانوناً كلياً.

وبالتالى فإنه يكون من المحال تعميم المبدأ الذى استندت إليه الإرادة فى تصرفها. وكانت يلفت نظرنا إلى أننا حينما نخالف واجباً من الواجبات فإننا كثيراً ما نرفض فى داخل نفوسنا فكرة اعتبار مبدأ سلوكنا قاعدة أخلاقية عامة، وذلك لأننا نشعر أننا هنا بازاء حالة خاصة تجعل من سلوكنا مجرد استثناء من القانون الأخلاقى العام. وآية ذلك أن اللص الذى يقترب جريمة السرقة بدافع من الغواية أو الإغراء، قد لا يريد لغيره من الناس أن ينهجوا نهجه فيصبحوا لصوصاً مثله. ومعنى هذا أننا نعترف بقيمة الأمر الأخلاقى المطلق حتى حين نعلم إلى مخالفته تحت تأثير بعض الميول أو الأهواء. وكأننا نسلم ضمناً بأن للواجب قيمة كلية مطلقة، أو كأننا نؤمن فى قرارة نفوسنا بأن الاستثناء نفسه يؤيد القاعدة<sup>(٩٠)</sup>.

٢ — قاعدة الغائية : تقول هذه القاعدة : « اعمل دائماً بحيث تعامل الإنسانية فى شخصك وفى أشخاص الآخرين كغاية لا كمجرد وسيلة ».

وإذا طبقنا هذه الصيغة الجديدة على الأمثلة الأربعة المشار إليها فى القاعدة السابقة يتبين لنا أن الذى ينتحر يتصرف بالإنسانية فى شخصه كما لو كانت وسيلة لا غير حياة هنيئة أو محتملة، وأن الذى ييذل وعداً كاذباً يتصرف بالغير كما لو لم يكن الغير غاية بالذات وإنما مجرد أداة لرغباته، وأن الذى يهمل تثقيف نفسه فلا يساهم فى كمال الإنسانية يعتقد أنه يستطيع استخدام الإنسانية فى شخصه طبقاً لذوقه الخاص، وأن الذى يمسك معونته عن الغير وإن كان لا يمنع الإنسانية من أن تكون غاية بالذات فإنه لا يريد لها كذلك ولا يعمل على ذلك<sup>(٨١)</sup>.

(٨٩) الفلسفة الحديثة ٢٤٠ / ٢٤١.

(٩٠) المشكلة الخلقية ٢٠٠.

(٩١) الفلسفة الحديثة ٢٤٢.



٣ — قاعدة الحرية : استخلص كانت من مفهوم القاعدتين السابقتين قاعدة ثالثة تقول : « اعمل بحيث تجعل إرادتك بمثابة مشرع يسن للناس قانوناً عاماً » . فالإنسان في القاعدة الأولى يعمل بمقتضى قانون ، وفي القاعدة الثانية ينظر إلى نفسه باعتبارها غاية في ذاتها . ولكنه إذا اكتفى بالخضوع لقانون دون أن يكون هو واضعه كان أداة وليس غاية في ذاته .

إن القانون من وضع العقل ومن ثم كان موضوعياً يعمل بمقتضاه كل كائن عاقل ، ومن هنا قيل إن القانون الأخلاقي ذاتي من حيث أن الذي يخضع له هو مشرعه ، وموضوعي في نفس الوقت من حيث أنه واحد لجميع العقلاء . وهذه الصيغة الثالثة للأمر المطلق تعتبر أهم صيغة لمبدأ الأخلاقية الأسمى ، لأنها تتأدى بنا مباشرة إلى فكرة الحرية ، فنحن لا نخضع للقانون الأخلاقي إلا لأنه التعبير الضروري عن طبيعتنا باعتبارنا موجودات عاقلة<sup>(٩٢)</sup> .

« وكانت » حينما يقول إن الإرادة هي المشرعة العامة للقانون فهو يعنى بذلك أن لديها من الاستقلال الذاتي ما يجعل منها إرادة حرة لا تصدر في كل أفعالها إلا عن طبيعتها العاقلة . فمصدر الإلزام الخلقى عند كانت هو سلطة باطنية تجعل من الإرادة مصدر التشريع الخلقى كله .

واستقلال الإرادة هو مبدأ كرامة الطبيعة البشرية وكل طبيعة عاقلة لأنه لولا هذا المبدأ لما كانت الإرادة هي مصدر التشريع الخلقى . وحيث أن القانون الأخلاقي الصادر عن العقل واحد لدى جميع الكائنات الناطقة ، فإن كانت يرى أن ثمة « مملكة غايات »<sup>(٩٣)</sup> تتألف من اجتماع سائر الموجودات العاقلة التي تجمع بينها تلك القوانين المشتركة . وليس في هذه المملكة رئيس ومرعوس ، بل كل أفرادها أعضاء في ذلك العالم المعقول الذي يسوده تشريع عقلي واحد وتسود مبادئ الواجب الكلية ما يبين أفرادها من علاقات .

وما دامت ما هية التشريع الخلقى هي « الكلية » أو « العمومية » فإن

(٩٢) الفلسفة الخلقية ٤٠٣ .

(٩٣) انظر : تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ص ٧٩ وما بعدها .

المجتمع البشرى لن يكون سوى جمهورية معقولة تتألف من أناس أحرار ، يضع كل منهم لنفسه وللآخرين قواعد صادقة كلية ، بحيث لو وجد أى شخص آخر مكانه لتصرف مثله تماما دون أى اعتبار للتفضيل الشخصى أو الميول الذاتية وغيرها(٩٤) .

بهذا تصور كانت المجتمع المثالى جمهورية من أحرار يعد كل منهم غاية فى ذاته وإن خضعوا جميعاً لمبادئ واحدة . وتبدو كلمات كانت صحيحة من صحاحات التحرير ونداء الديمقراطية الحقيقية فى عصرنا الحاضر ، استبعد بها العبودية والاستغلال ، والافتقار إلى توقير الآخرين ، واحترام كرامتهم ، وكفالة استقلال شخصيتهم ، لأنها تنفر من النظر إلى الفرد وكأنه مجرد آلة(٩٥) .

نقد وتقدير :

إن مما لا شك فيه أن كانت كان أول فيلسوف استطاع أن يبرز فى فلسفته الأخلاقية أهمية الإرادة الخيرة والقانون الأخلاقى . ولا ريب كذلك أن مذهب كانت الأخلاقى مذهب له سموه وعظمته ، ويعبر عن مدى سمو روح كانت وغيرته على الفضيلة ، وهو القائل : « شيخان يملآن نفسى إعجابا : السماء ذات النجوم فوق رأسى والقانون الخلقى فى صدرى(٩٦) » .

ولقد مكنت فلسفة كانت لكرامة الإنسان وحرية ، وكفلت له استقلال شخصيته واحترام إرادته ، وفى ظل هذه النزعة اتجه التشريع عند الكثيرين إلى إشاعة المساواة فى الحقوق والواجبات بين الأفراد والأمم بعضها والبعض الآخر . ولكن فلسفة كانت الخلقية قد تعرضت لهجوم عنيف ووجهت إليها انتقادات قاسية . وفيما يلى نذكر أهم المآخذ التى وجهت إلى مذهب كانت :

(٩٤) المشكلة الخلقية ٢٠١ / ٢٠٢ .

(٩٥) الفلسفة الخلقية ٤٠٣ / ٤٠٤ .

(٩٦) راجع : نقد العقل العملى ص ٢٦٦ .

١ — مبدأ كانت مبدأ صوري بحث لا يهتم بالواقع ، ولا يساعد على استخلاص واجباتنا في الحياة العملية ، فهو يزودنا بقاعدة سلبية مأمونة للسلوك ، بمعنى أننا إذا لم نستطع أن نريد لكل إنسان في مثل ظروفنا أن يتصرف كما نتصرف كنا على يقين من خطأ سلوكنا أخلاقياً ، ولكننا لا نستطيع أن نستخلص من مبدئه قاعدة إيجابية نهتدى بها ، ليس فيما يجب الإمساك عن فعله ، بل فيما ينبغي فعله (٩٧) .

فنظرية كانت فيها اعتداد ظاهر بالصيغ الشكلية ، والقوالب اللفظية ، والقوانين الصورية ، مما يزيد بها جفافاً ، ويبعد بها عن دائرة الواقع . وكأنما أراد كانت أن يحمل الناس على الشدة والقسوة التي أخذ بها نفسه وأن يخاطبهم دائماً بلغة العقل والمنطق التي ألفها .

٢ — بالغ كانت في تقدير الواجب ، ووجوب انفراده كباعث أخلاقي وحيد على العمل . وفي هذه النظرية قسوة واضحة ، فهي لا تؤمن إلا بالعقل وأوامره مهملة العواطف على اختلافها وداعية إلى محاربة الطبيعة الانسانية ومعارضتها . وإذا كان من بين عواطفنا ما يقودنا إلى الشر فبقينا قطعاً ما يوجهنا إلى الخير ، فالشفقة والحب مثلاً باعثن خيران ومع ذلك لا يبدو على أخلاق الواجب أنها تسلم بها .

وقد قال شلر في نقده لذلك : أحب أن أخدم إخواني ولكن للأسف هوأى يدفعني إلى ذلك فأخشى ألا أكون فاضلاً (٩٨) . وهكذا يكون الاحسان إلى الفقير يدافع الشفقة فقط ليس عملاً أخلاقياً حقيقياً لأنه لم يتم على أساس الواجب وحده واحترام القانون الخلقي .

والحق أن كانت لم يستبعد تماماً العاطفة في مذهبه بل جعل لها دوراً وإن كان ثانوياً . حقيقة لا توجد الأخلاقية الحققة إلا حيناً يعمل المرء ما يجب لأنه

(٩٧) الفلسفة الخلقية ٤١٢ وما بعدها .

(٩٨) دروس في تاريخ الفلسفة ٢١٧ ، والأخلاق النظرية ١٣١ .

يجب وإلا حينما يطيع قانون الواجب احتراماً لهذا القانون وحده . وهذا ما ينادى به كانت ، ولكنه يرى مع هذا أن العاطفة تساعد المرء على القيام بالواجب ، لأن العقل حينما يفهم تماماً أن هذا خير ، وتحس الإرادة الاحترام لهذا الخير الذى أبانه العقل ، تحيى العاطفة مساعدة للإرادة على القيام به . ومن ثم يجد المرء سهولة فى الاحسان للقريب أو الجار أو الذى يؤله منظر بؤسه وعوزة أكثر مما يجده فى الاحسان للبعيد عنه مع علمه بأن الاحسان واجب فى كلتا الحالتين (٩٩) .

٣ — يفتقد المرء لدى كانت ارتباط فكرة الالتزام بفكرة الخير بالمعنى الواسع لهذه الكلمة ، لأنه لكى يضع فكرة الواجب فوق كل شيء استبعد من مجالها علاقات الانسان بالكائن الأعلى وبالكائنات الدنيا ، قاصراً إياها على الفرد والمجتمع الانسانى (١٠٠) .

٤ — مما أخذ على كانت أيضاً أنه لا يبيح فى أمره المطلق استثناء ، وقد ذهب ناقدوه إلى أن المبادئ الخلقية المسلم بها كثيراً ما تكسر - وخاصة فى أوقات الحروب - لمنع مزيد من الشرور ، بل إن المبادئ حتى فى غير الحروب كثيراً ما يتصارع بعضها مع بعض كالصراع الذى يقوم بين المبدأ الذى يوجب الكذب انقاذاً لحياة إنسان يسأل عنه مجرم يريد الفتك به ، أو إشفاقاً على مريض بالقلب يستفسر عن مصير ابنه ممن يعرف أنه مات . وليس التزام الصمت فى هذه الحالة يعد خروجاً من المشكلة فان الصمت حينئذ قد يوحى بالحقيقة التى تهدد حياة إنسان .

وعندما يتصارع قانونان فانه يتعذر الفصل بينهما إلا على أساس النتائج التى تترتب على كل منهما . فالدبلوماسى مثلاً يتحتم عليه أن يكذب متى ترتب على كذبه منع حرب عالمية ، ولا بأس من الناحية الأخلاقية من الإقدام على شر

---

(٩٩) راجع تاريخ الأخلاق ٢٧٤ / ٢٧٥ وأيضا Reiner ص ١٣٧ من كتابه :  
الذى سبقت الإشارة إليه وص ٧٥ من كتابه : Pflicht und Neigung .  
(١٠٠) انظر : دستور الأخلاق فى القرآن ص ٨٨ .

من أجل منع شرور أكبر وأعظم ولكن هنا يجب أيضاً الحذر من تحقيق غاية طيبة بوسائل شريرة<sup>(١٠١)</sup> .

ومما تجدر الإشارة إليه في هذا المقام أن الإمام الغزالي له رأى يتفق مع هذا النقد الموجه إلى كانت هنا فهو يقول في كتابه إحياء علوم الدين : « اعلم أن الكذب ليس حراماً لعينه ، بل لما فيه من الضرر على المخاطب أو على غيره ... فمهما كان في الصدق سفك دم امرئ مسلم قد اختفى من ظالم فالكذب فيه واجب ، ومهما كان لا يتم مقصود الحرب أو إصلاح ذات البين إلا بكذب فالكذب مباح ، إلا أنه ينبغي أن يحترز منه ما أمكن ، لأنه إذا فتح باب الكذب على نفسه فيخشى ان يتداعى إلى ما يستغنى عنه ، وإلى ما لا يقتصر على حد الضرورة ، فيكون الكذب حراماً في الأصل إلا للضرورة »<sup>(١٠٢)</sup> . ومن هذا النص يتضح لنا أن الغزالي على الرغم من أنه يبيح كسر القاعدة في مثل هذه الأحوال الضرورية التي يباح فيها الكذب ، فإنه ينبه على وجوب الاحتراز من الكذب ، لأن المرء قد يجبره ذلك إلى استخدام الكذب فيما لا ضرورة فيه ، وبذلك يرتكب جرماً أخلاقياً ودينياً .

تلك كانت بعض المآخذ المهمة التي وجهت إلى نظرية كانت . وهناك انتقادات أخرى من جانب الوضعيين والتجريبيين . ( وقد سبق أن عرفنا الفرق بينهم وبين المثاليين في الحديث عن مهمة علم الأخلاق . وهذا كاف لبيان المنطلق الذي منه يوجهون انتقاداتهم لمثالية كانت ) ومهما يكن من أمر فقد رفع كانت من شأن الأخلاق ، وأشاد بالواجب دون غيره من البواعث الوضعية ، كما أعلى من شأن الإنسانية ، فارتقى بها إلى أعلى الدرجات ، وبذلك صار مذهبه يستحق الإعجاب ، ويستحق ما كان له من أثر عظيم في القرن التاسع عشر استمر حتى الآن<sup>(١٠٣)</sup> .

(١٠١) الفلسفة الخلقية ٤١٤ ، ٤١٥ .

(١٠٢) إحياء علوم الدين ٣ / ١٣٤ . وقد روى الامام مسلم في صحيحه أن النبي ﷺ قال : « ليس الكذاب الذي يصلح بين الناس ، ويقول خيراً وينمي خيراً » ( راجع صحيح مسلم ٤ / ص ٢٠١١ دار إحياء التراث العربى - بيروت ) .

(١٠٣) تاريخ الأخلاق ٢٧٧ .



الفصل الخامس

القيم والفضائل





## القيم

تمهيد :

مفهوم القيم من المفاهيم الشائعة في حياتنا اليومية ، فكثيرا ما نتحدث عن القيم ونشكو في أحيان كثيرة من انهيار القيم ، ونعبر عن الحاجة الملحة للإنسان المعاصر إلى الإحساس بالقيم ، بعد أن انتشرت السطحية التي نأخذ بها الأمور ، والتي أدت بنا إلى عدم إدراك القيم الحقيقية للأشياء والأشخاص . ويرتبط بضالة الإحساس بالقيم ظواهر كثيرة مثل التخلف والانحلال واليأس والتشاؤم ، وفي المقابل يرتبط بازدياد الإحساس بالقيم مفاهيم التقدم والتفاؤل والنظام والترابط .

وعندما تقوم دعوة للإصلاح والنهوض نراها تطالب بالأخذ بقيم جديدة تحل محل قيم بالية عفى عليها الزمن ، ولا يخلو حديثنا عن القيم في غالب الأحيان من خلط بين المفاهيم ، وخلط بين القيم الحقيقية والقيم الزائفة ، أو بين القيم الثابتة والقيم المتغيرة .

وهكذا نجد أن موضوع القيم من الموضوعات ذات الأهمية الكبيرة بالنسبة للحياة الإنسانية . وقد كانت محاولة توضيح هذا الجانب من حياتنا - على الدوام - جزءا أساسيا من كل فلسفة . ويرجع البحث في القيم أساسا إلى نظرية المثل الأفلاطونية وإلى آراء أرسطو . وقد تعمق البحث واتسع نطاقه في هذا الموضوع في الفلسفة الحديثة والمعاصرة . وكان ظهور مصطلح نظرية القيم Axiology في البحوث الفلسفية في العصر الحديث تعبيرا عن الاهتمام المتزايد بهذا الموضوع ، ويقصد بهذا المصطلح في هذا الصدد البحث في طبيعة القيم وأصنافها ومعاييرها . وقد أصبح بحث القيم بابا هاما من أبواب

الفلسفة العامة ، ويرتبط خاصة بعلوم المنطق والأخلاق والجمال والالهيات (١) .

### مفهوم القيمة :

وبادىء ذى بدء نلاحظ أن مفهوم القيمة يستخدم في العادة في ميدان الاقتصاد ، ويقصد به قيمة التبادل ، بمعنى السعر المقدّر للسلعة ، ولكن استعمال هذا المفهوم لا يقتصر على المجال الاقتصادي الذي تعد القيمة فيه شيئا ماديا ، بل يستخدم كثيرا في المجالات غير المادية للتعبير عن قيم أخرى معنوية .

وقد حاول العديد من الفلاسفة تحديد مفهوم القيمة ، فذهب ريبو Ribot إلى القول بأن قيمة الشيء هي « قدرته على إثارة الرغبة ، وأن القيمة تتناسب مع قوة الرغبة » ، جاعلا هذا التعريف شاملا لكل من القيم الاقتصادية والقيم المعنوية . ويذهب بعض المفكرين إلى القول بتعريفات أخرى للقيمة مثل « القيمة صفة الشيء المعتبر أنه قابل للرغبة فيه » أو « ما هو جدير بأن يطلب » (٢) .

ويمكن بصفة عامة تعريف القيمة بالمعنى الفلسفي من جهتين :

١ - من وجهة النظر الذاتية : وتعنى القيمة تلك الصفة التي يتصف بها موجود ما - سواء كان شخصا أو شيئا - إذا ما كان هذا الموجود بالفعل مرادا أو مرغوبا أو مقدرًا من إنسان أو جماعة معينة من الناس ، أى إذا ما كان معترفا به بوصفه هدفا لرغبة المرء الخاصة أو لرغبة أجنبية ، فالقيمة هنا تعنى درجة التقدير أو الرغبة لموجود ما .

(١) المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية ص ٢٠٣ ، ومدخل الى الفكر الفلسفي ص ٩٨ .

(٢) الأخلاق النظرية ٩٠ .

٢ - من وجهة النظر الموضوعية : القيمة هي ما في الوجود نفسه سواء كان شخصا أو شيئا - من سبب لتقديره تقديرا له ما يبرره . فالقيمة هي إذن هذا الذي يجعل من الممكن أن يصبح الموجود هدفاً لإرادة صحيحة وليس فقط لرغبة فعلية (٣) .

ولكن ماكس شيلر Max Scheler يرفض تعريف القيمة معللا ذلك بأن القيمة موضوع لمعرفة مباشرة يدركها المرء كما هي ، فضلا عن أن القيمة هي التي تفيد في تعريف ظواهر أخرى للضمير . وهكذا لا تحتاج القيمة في إدراكها إلى شيء وسيط ، فإدراكها يتم في تجربة قبلية مباشرة . فالمرء لا يحتاج مثلا إلى شيء وسيط ليدرك الجمال في لوحة فنية ، أو النبل في موقف من المواقف . صحيح أن القيمة لا بد أن توجد في حامل يحملها مثل الجمال في اللوحة والنبل في النفس ، ولكن تجربة القيمة - في نظر شيلر - ليست هي تلك التجربة الحسية لحامل القيمة . فتجربة القيمة ليست تجربة حسية ، فالشجاعة قيمة أستخلصها من رؤيتي لأحوال حسية ظاهرة مثل حالة الجندي الذي يندفع إلى ميدان الجهاد بكل جرأة - ولكن هذا المعنى غير الحسي وهو قيمة الشجاعة يتجرد عن كل الملابس المكانية والزمانية (٤) .

### أصناف القيم :

ويمكن الحديث بصفة عامة عن صنفين من القيم تندرج تحتها كل أنواع القيم مادية كانت أم معنوية وهما :

١ - قيم مطلقة لا تحددها حدود زمانية أو مكانية ، وهذا الصنف من القيم يطلب لذاته بوصفه غاية لا وسيلة ، ويطلق عليه اسم القيم الكامنة ، أو القيم الباطنية الذاتية ، فهي خير في ذاتها وبذاتها ولذاتها . فجمال الزهرة مثلا يقوم لذاته ، فهو غاية في ذاته . ولعل أوضح مثال في هذا الصدد هو

Kleines Philosophisches Wörterbuch

(٣)

(٤) الأخلاق النظرية ٩١ .

« السعادة » فنحن لا ننشد السعادة من أجل شيء آخر غير السعادة ، فهي ليست وسيلة لأى شيء خارج عنها .

٢ - قيم نسبية يطلبها الناس بوصفها وسائل لتحقيق غايات أخرى . وهذه القيم يطلق عليها اسم القيم الوسييلة أو القيم الخارجية . فقيمة السيارة مثلاً مرهونة بما تؤديه من خدمات ، والمال لا تكون له قيمة إلا من حيث هو وسيلة لكثير من الأمور المرغوب فيها في الحياة .

والتمييز بين هذين الصنفين من القيم يعد أمراً بالغ الأهمية في مجال الأخلاق ، إذ أن الحياة الخيرة هي تلك التي تؤدي إلى أقصى حد ممكن من الخير الكامن ، وفي الوقت نفسه تنظم القيم الوسييلة على أساس أنها تخدم القيم الكامنة<sup>(٥)</sup> .

ويمكن تقسيم القيم المعنوية إلى أربعة أنواع على النحو التالى :-

( أ ) قيم عقلية وهى القيم التى تتعلق بالحق ، مثل قيمة البرهان أو قيمة نظرية علمية .

(ب) قيم جمالية تتعلق بالجمال مثل قيمة لوحة فنية أو قطعة موسيقية .

(ج) قيم خلقية تتعلق بالخير مثل قيمة الصدق أو الأمانة وهى قيم تتضمن مطلباً يعبر عنه بصيغة « ينبغى أن يكون » .

( د ) قيم دينية تتعلق بالدين ، وتكون مصحوبة فى العادة بإحساسات الرهبة والخشوع<sup>(٦)</sup> .

ويطلق لويس لافيل Louis Lavelle ( ١٨٨٢ - ١٩٥١ ) على النوعين الأول والثانى اسم قيم الانسان تجاه العالم ، على اعتبار أن القيم العقلية تتعلق

(٥) الفلسفة : أنواعها ومشكلاتها ص ٢٧٤ ، وأسس الفلسفة للدكتور توفيق الطويل ص ٣٧٩ .

(٦) مدخل إلى الفكر الفلسفى ١٠٢ ، ١٠٣ ، والأخلاق النظرية ٨٩ / ٩٠ .

بمعرفة الأشياء ، وتفسير الظواهر ومعناها بالنسبة إلينا ، وأن القيم الجمالية تقوم في اللذة الزهية التي يزودنا بها المنظر المحض للأشياء ، كما يطلق على النوعين الثالث والرابع اسم قيم الانسان فوق العالم ، على اعتبار أن القيم الخلقية تتضمن الفعل في الواقع الموضوعى وتحويل العالم المادى ، وأن القيم الدينية تهدف إلى التقدم الخالص للشعور في علاقته بالله (٧) .

### طبيعة القيم :

اختلفت آراء الباحثين في القيم حول طبيعة القيم :

هل القيم لها وجود مستقل عن العقل الذى يدركها أم أنها من صنع العقل ذاته ؟

هل هي مطلقة أم نسبية .... ثابتة أم متغيرة ؟

وقد ذهب المثاليون العقليون بصفة عامة إلى أن القيم صفات عينية كامنة في طبيعة الأقوال ، وذلك في مجال المعرفة ، أو في طبيعة الأفعال ، وذلك في مجال الأخلاق ، أو في طبيعة الأشياء وذلك في مجال الفنون . وما دامت هذه الصفات كامنة في طبيعة الأقوال أو الأفعال أو الأشياء فهي ثابتة لا يطرأ عليها أى تغيير بتغير الظروف والملابسات أو الزمان والمكان .

وفي مقابل هذا رأى ذهب الطبيعيون من الحسين والوضعيين والبرجماتيين والوضعيين المنطقيين إلى القول بأن القيم أمور نسبية خالصة مردها إلى الفرد ، فهي صفات يخلعها العقل على الأقوال والأفعال والأشياء ، ولذلك تختلف باختلاف الزمان والمكان ، والظروف والأحوال (٨) .

وقد ذهب نيتشه أيضا إلى القول بأن القيم من ابتداء البشر نشأت على

---

(٧) الأخلاق النظرية ٣١ .

(٨) أسس الفلسفة ٣٧٩ ، والمعجم الفلسفى لمجمع اللغة العربية ١٥١ .

أساس اعتبارات أخلاقية خاصة<sup>(٩)</sup> . وهذا يذكرنا برأى السوفسطائيين قديما .

وقد تصدى ماكس شيلر للقول بنسبية القيم مينا أن القيم مطلقة ، وغير قابلة للتغيير ، وأن ما يعتبر نسبيا هو مدى معرفتنا بهذه القيم في حد ذاته ، فالقيم يمكن أن تدرك بدرجة تقل أو تكثر ، ويمكن أن تتمثل أو تصاغ في شكل أو آخر ، ولكنها تظل في حد ذاتها مطلقة وثابتة<sup>(١٠)</sup> . ومستقلة في وجودها عن حواملها ، ولا تتغير صفاتها بتغير الأشياء . وفي ذلك يقول :

« فكما أن الأزرق لا يصير أحمر إذا دهنا كرة زرقاء باللون الأحمر ، كذلك القيم ونظامها الترتيبى لا يؤثر تغيير حواملها من قيمتها فالغذاء يظل غذاء والسم سما ، على الرغم من أن بعض الأجسام يمكن في آن واحد أن تكون سامة بالنسبة إلى هذا التركيب العضوى ، ومغذية بالنسبة إلى ذلك التركيب العضوى الآخر . وقيمة الصداقة لا تهدر بسبب كون صديق معلوم قد تبين أنه صديق زائف وأنه خائن »<sup>(١١)</sup> .

والحق أن القيم لها وجودها الخاص مستقلة تماما عن تقييماتنا بدليل أنها تفرض نفسها على كل وجدان بشرى بطريقة أولية حدسية . فالإنسان يدرك القيم - كما يقول هارتمان - بنوع من الرؤية الباطنة ، وهى رؤية وجدانية لا رؤية عقلية . فإدراك القيم يتم بنوع من الوجدان أو العاطفة التى نستشعر فيها القيم وهذا يفسر كون القيم يدركها الطفل كما يدركها الرجل الناضج ، ويدركها الجاهل كما يدركها المثقفون من الخاصة<sup>(١٢)</sup> .

---

(٩) المشكلة الخلقية ٧٦ .

(١٠) تاريخ الفلسفة المعاصرة فى أوروبا لبوخينسكى - ص ٢٢٧ - طرابلس ليبيا ١٣٨٩ هـ .

(١١) نقلا عن : الأخلاق النظرية ٩٢ .

(١٢) المشكلة الخلقية ٧٦ ، والأخلاق النظرية ٩٣ .

## خصائص القيم الخلقية :

على ضوء ما تقدم يمكننا أن نتيين في القيم الخلقية - التي هي ما يهمننا هنا - الخصائص التالية :-

١ - أن لها وجودا مستقلا عنا قائما بذاته ، مثل أى شىء في العالم ، غير أنه وجود مثالى لا واقعى ، وأنها لا تخضع لأية حدود زمانية أو مكانية ، شأنها في ذلك شأن القضايا الرياضية .

٢ - تشتمل على نداء موجه إلى ضمائرنا معبرا عنه بصيغة ( ينبغي أن يكون ) ومن هنا فإنها لا يمكن أن تنتزع من الواقع المعبر عنه بما هو كائن .

٣ - أنها مطلقة وغير مشروطة بأى شرط ، ولا تخضع لأية ظروف أو ملاهسات أيا كانت .

٤ - كلما كان إدراك القيم أوضح كلما كان رد الفعل لدينا أشد ، وكلما كانت الإرادة ، أى الاستياء ( فى حالة القيم السلبية ) أو التحمس ( فى حالة القيم الإيجابية ) أكثر قوة (١٣) .

## سلم القيم والخير الأقصى :

هناك تقسيمات عديدة أخرى للقيم غير تقسيمها إلى كامنة ووسيلة مثل تصنيفها إلى عضوية ( أى جسمية واقتصادية وترويجية ) ، وفوق العضوية ( أى الشخصية والعقلية والجمالية والدينية ) ، أو تقسيمها إلى استيعادية واشتالية ، أو دائمة وعابرة ، أو عليا ودنيا .

وهذا يشير إلى ترتيب القيم فى سلم متدرج ، ولا بد لهذا السلم من أن تكون هناك فى قمته قيمة عليا . وقد اشتهرت هذه القيمة العليا بأنها الخير الأسمى أو الأقصى Summum Bonum ومن هنا يتوقف تحقيق الحياة الخيرة إلى حد معين على تنظيم كل القيم الأخرى فى صلتها بهذا الخير الأخلاقى الأقصى .

(١٣) مدخل إلى الفكر الفلسفى ١٠٠ ، ١٠١ .

### خصائص الخير الأقصى :

وهذا الخير الأقصى له شروط أو خصائص تبين لنا ما ينبغي أن يكون عليه هذا الخير الأقصى بوصفه أقصى خير ، وأرفع هدف للحياة . وهذه الخصائص تتمثل فيما يلي :-

١ - ينبغي أن يكون خيرا كامنا لا شك فيه ، أى خيرا فى ذاته وليس وسيلة لغيره .

٢ - ينبغي أن يكون شاملا بحيث تدرج تحته كل أوجه نشاطنا بوصفها وسائل لتحقيقه .

٣ - ينبغي ان يكون ممكن التحقيق ، ولو بصورة جزئية ، حتى يكون وثيق الصلة بالحياة البشرية ، ويكفى أن يشعر الناس بإمكان تحقيقه بما يكفى لتبرير تكريس الحياة من أجل بلوغ هذا الهدف . ومن ناحية أخرى ينبغي أن يكون من الممكن بناء خطة للحياة حول هذا الهدف الذى نجعله الخير الأقصى (١٤) .

---

(١٤) الفلسفة : أنواعها ومشكلاتها ٢٧٥ - ٢٧٩ .



## الفضيلة

### معنى الفضيلة :

الفضيلة من حيث مدلولها اللفظي تعنى الفضل والزيادة ، أما في الاصطلاح فمعناها الاستعداد الدائم لفعل الخير . ويعرفها ابن رشد بقوله : « الفضيلة ملكة مقدرة لكل فعل هو خير من جهة ذلك التقدير ، أو يظن به أنه خير » .

أما معجم لالاند فيعرف الفضيلة بأنها « الاستعداد الراسخ لإنجاز نوع معين من الأفعال الأخلاقية » أو « الاستعداد الراسخ لإرادة الخير ، عادة فعل الخير » (١٥) .

ويعرفها البعض بأنها الخلق الطيب ، فإذا اعتادت الإرادة شيئاً طيباً سميت عاداتها حينئذ فضيلة . وعلى هذا فإذا وصفنا إنساناً بأنه فاضل فمعنى ذلك أنه ذو خلق طيب اعتادت إرادته العمل حسب ما توصي به الأخلاق (١٦) .

وقد احتل بحث الفضيلة مكاناً بارزاً في الفلسفة منذ سقراط حتى الآن . وفيما يلي كلمة موجزة حول الموضوع .

### الفضيلة لدى سقراط وأفلاطون:

لقد دارت مناقشات طويلة حول الفضائل في محاورات أفلاطون . ففي محاوره ( مينون ) بحث عن الفضيلة بوجه عام ، وفي محاوره ( جورجياس ) بحث عن فضيلة العدالة ، وفي محاوره ( أوطيفرون ) بحث عن فضيلة التقوى ، وفي محاوره ( لوسيس ) بحث عن فضيلة الصداقة ، وفي محاوره

(١٥) المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية ١٣٦٠ . والأخلاق النظرية ١٤٣ .

(١٦) الأخلاق لأحمد أمين ١٩١ .

(خرميدس) بحث عن فضيلة الحكمة ، وهكذا في باقى المحاورات ، مما يبين مدى الاهتمام البالغ بهذا الموضوع ، الذى كان حينذاك يعد موضوع الساعة ، بفضل سقراط وجهوده فى محاربة السوفسطائية التى كانت سببا فى البلبلة الفكرية والأخلاقية فى ذلك العصر .

ولكن الملاحظ على هذه المحاورات الأفلاطونية أنها كانت تثير من الأسئلة والمشكلات أكثر مما كانت تحب على الأسئلة والاستفسارات . وقد كان هذا هو موقف سقراط فى هذه المحاورات التى كان يلعب فيها الدور الرئيسى ، ولم يكن موقف أفلاطون يبعد كثيرا عن موقف أستاذه سقراط<sup>(١٧)</sup> . ولكن هذا لا يمنع من استخلاص آراء كل منهما حول هذا الموضوع .

فمن المعروف - كما سبق أن أشرنا إلى ذلك أيضا - أن سقراط كان يسوى بين العلم والفضيلة ، فالعلم هو الفضيلة والجهل هو الرذيلة . ويترب على ذلك أن الانسان لا يستطيع أن يعمل الخير ما لم يعلم الخير ، وكل عمل يصدر من المرء دون علم بالخير فإنه لا يعد خيرا ولا فضيلة . وكان سقراط يرى أن الإنسان إذا علم علماً تاماً بأن شيئاً ما خير فإن ذلك يحمله حتماً على عمل ذلك الشيء ، كما أن معرفته بضرر شيء يحمله أيضا بالضرورة على تركه . أما ما يصدر عن الإنسان من خطأ فإنه مرجعه إلى الجهل بالعمل . وقد ترتب على النظرية السقراطية فى الأخلاق جعل الفضيلة واحدة وهى المعرفة أو العلم ، أما ماعداها من فضائل أخرى مثل الشجاعة والعفة والعدل فليست إلا مظاهرها .

وقد سبق أن تعرفنا على شيء من النقد الذى وجه إلى رأى سقراط فى التوحيد بين الفضيلة والعلم ، فلا داعى لتكرير القول فى ذلك . وقد حذا أفلاطون فى كتابته الأولى حذو سقراط فى جعل الفضيلة واحدة

---

(١٧) مراحل الفكر الأخلاقى ، ص ١٥ وما بعدها ، والأخلاق النظرية ،

وهي العلم ، أو المعرفة ، ولكنه عدل فيما بعد عن ذلك ، وجعل لكل من قوى النفس الإنسانية فضيلة خاصة (١٨) . فالحكمة فضيلة العقل تكمله بالحق ، والعفة فضيلة القوة الشهوية تعمل على تلطيف الأهواء ، فترك النفس هادئة والعقل حرا . أما الشجاعة فإنها فضيلة القوة الغضبية تساعد العقل على القوة الشهوية ، فتقاوم إغراء اللذة والخوف من الألم . والحكمة أولى هذه الفضائل ومبدؤها . وفي هذا الصدد يقول أفلاطون :

« ليست الفضيلة هذه الحسية النفعية التي تستبدل لذات بلذات ، وأحزاننا بأحزان ، ومخاوف بمخاوف ، كما تستبدل قطعة من النقد بأخرى ، فإن النقد الجيد الوحيد الذي يجب أن يستبدل بسائر الأشياء هو الحكمة ، بها نشترى كل شيء ونحصل على كل الفضائل . أما الفضيلة الخالية من الحكمة ، والناشئة عن التوفيق بين الشهوات فهي فضيلة عبدة » .

وإذا حصلت هذه الفضائل الثلاث للنفس : العفة والشجاعة والحكمة تحقق في النفس النظام والتناسب ، ويسمى أفلاطون حالة التناسب هذه بالعدالة (١٩) .

### الفضيلة لدى أرسطو :

أما أرسطو فإن الفضيلة عنده يوجه عام تطلق على جميع الأفعال الحائزة للكمال . فالفعل الإنساني أي كان ، عندما يتم على نحو كامل هو فعل فاضل . وكمال أى فعل ، أو قدرة الإنسان على القيام به على خير وجه ، هو الفضيلة بعينها (٢٠) .

---

(١٨) قصة الفلسفة اليونانية للدكتورين أحمد أمين وزكي نجيب محمود ص ٨٧ وما بعدها . انظر أيضا ص ١٢٣ .

(١٩) تاريخ الفلسفة اليونانية ٩٥ .

(٢٠) مراحل الفكر الأخلاقي ٢٠ .

وبجانب هذا المعنى العام للفضيلة نجد لدى أرسطو معنى آخر للفضيلة أكثر تحديداً ، إذ يرى أن الفضيلة « حالة اعتيادية » ، تكتسب بفضل تكرار نفس الأفعال . وتخضع هذه الحالة الاعتيادية للعقل والروية ، وبالتالي لضبط النفس الشهوية . ومن أجل ذلك فإن الرجل الفاضل لا تصدر عنه إلا أفعال فاضلة . والأفعال الفاضلة لا ينطبق عليها وصف الفضيلة إلا إذا كان فعلها لذاتها ، ولما فيها من جمال أخلاق .

وتقوم الفضيلة لدى أرسطو على العلم والإرادة ، فعلى الإرادة يتوقف الاختيار وتحديد الغرض ، أما العلم فهو الذى يحدد الوسائل المؤدية إلى تحقيق هذا الغرض . وفي هذا رد ضمنى على سقراط الذى كان يوحد بين العلم والفضيلة . وهذه الحالة الاعتيادية عند أرسطو هى وسط بين رذيلتين وفى ذلك يقول « الفضيلة استعداد مكتسب وراسخ للفعل الإرادى التأملى ، وفقاً لوسط عادل يتحدد بالنسبة إلينا ، وكما يحدده العقل » .

ويوضح أرسطو ما يقصده بالوسط العادل فيقول :

« الوسط العادل هو أن يفعل المرء ما يجب عليه ، وفى الوقت الذى يجب عليه فيه أن يفعل ، وفى الأحوال التى يجب فيها ، تجاه الأشخاص الذين نحوهم يجب ذلك ، ومن أجل الغاية التى من أجلها يجب ذلك ، وكما يجب ذلك » (٢١) .

وعلى ضوء ما تقدم يمكن القول بأن الفضيلة تنشأ فى ثلاثة مراحل :-

١ - مرحلة تكرار نفس الأفعال ، فالمرء لن يصير شجاعاً بفطرته وحدها بل لا بد بالإضافة إلى ذلك من التعود على الصعب من الأمور والاستعداد للمفاجآت .

٢ - مرحلة توجيه الأفعال والانفعالات نحو الوسط ، وهو وسط

---

(٢١) الأخلاق النظرية ١٤٣ - ١٤٨ .

اعتبارى لا هندسى .

٣ - مرحلة اتخاذ القاعدة التى تعين الوسط لمختلف الناس فى كل الأحوال ، والمرجع فى ذلك إلى العقل وحده ، وفى الأحوال المعقدة يجب الرجوع إلى خبرة الرجل الحكيم لتعيين الأوساط العادلة فى الأمور العملية (٢٢) .

وقد تعرضت نظرية الأوساط الأرسطية للنقد على أساس أنه ليس هناك مقياس دقيق يبين لنا المنتصف بيانا تاما ، كما أن الفضيلة ليست دائما فى نقطة المنتصف على بعدين متساويين ، ويضاف إلى ذلك أن هناك كثيرا من الفضائل لا يمكن أن تطبق عليها نظرية الأوساط (٢٣) .

ولكن كثيرين من نقاد نظرية الأوساط صدروا فى بعض وجوه نقدهم عن توهم أن التوسط شبيه بالتوسط فى الحساب والهندسة ، بحيث تكون نسبتة إلى كل من الطرفين واحدة ، أو توهموا أن الفضيلة عند أرسطو شيئا بين ، وموقفا هينا لنا ، فى حين أن أرسطو يرى أن الفضيلة فى كل حالة حد أقصى ليس بعده للفاعل حد . والدليل على أن الوسط الفاضل ليس وسطا حساسيا وإنما هو وسط اعتبارى - بصرف النظر عن الشخص وظروفه - هو أنه أميل لأحد الطرفين منه للآخر مثل الكرم فهو أقرب للتبذير منه للبخل ، والشجاعة أقرب للتهور منها للجبن (٢٤) .

(٢٢) مراحل الفكر الأخلاقى ٢١ .

(٢٣) حاول أنصار نظرية الأوساط إيجاد وسط لمثل هذه الفضائل . وهكذا يذهب ابن مسكويه - على سبيل المثال - إلى أن العدالة « وسط بين الظلم والانظلام - أما الظلم فهو التوصل إلى كثرة المقتنيات ، من حيث لا ينبغى وكما لا ينبغى ، وأما الانظلام فهو الاستحذاء ( بمعنى العطاء ) والاستحاة ( بمعنى الاستخراج ) والمراد هو التعبير عن معنى تحمل الظلم ) فى المقتنيات لمن لا ينبغى وكما لا ينبغى . ولذلك يكون للجائر أموال كثيرة لأنه يتوصل إليها من حيث لا يجب ... وأما المنظم فمقتنياته وأمواله يسيرة جدا لأنه يتركها من حيث يجب . انظر تهذيب الأخلاق لابن مسكويه ص ٢٨ (قارن أيضا ص ٤٨ من طبعة دار مكتبة الحياة فى بيروت) .

(٢٤) تاريخ الفلسفة اليونانية ١٩٠ ، ١٩١ ، والاخلاق لأحمد أمين ١٩٧ .

## الفضيلة لدى مفكرى المسلمين :

لقد كان لنظرية أفلاطون فى الفضائل الأساسية : الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة ، ولنظرية الأوساط الأرسطية فى الفضيلة أثر كبير لدى الكثيرين من مفكرى المسلمين وبخاصة المشتغلين بالأخلاق .

فقد جرى ابن مسكويه والغزالي - على سبيل المثال - على رأى أفلاطون فى أصول الفضائل الأربع المشار إليها . وفى ذلك يقول ابن مسكويه :

« أجمع الحكماء على أن أجناس الفضائل أربع وهى : الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة . ولهذا لا يفتخر أحد ولا يتباهى إلا بهذه الفضائل فقط ، فأما من افتخر بآبائه وأسلافه فلأنهم كانوا على بعض هذه الفضائل أو عليها كلها » (٢٥) .

ويؤكد ابن مسكويه على العدالة ، لا بوصفها جزءا من الفضيلة العامة ، بل يعتبرها الفضيلة كلها (٢٦) .

ولا يبعد الغزالي عن ذلك أيضا بتقريره فى الإحياء وفى ميزان العمل لأمته الفضائل الأربع التى هى جماع كل خير : وهى الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة ، بل إنه ليرى رأى أفلاطون فى العدالة - كما فعل ابن مسكويه أيضا - عندما يقول إنها جماع كل فضيلة ، كما أن الجور جماع كل رذيلة ، وعلى هذا لا تكون العدالة واحدة من الفضائل الأربع ، بل تكون جملتها معا (٢٧) .

كما شاعت نظرية الأوساط فى الفكر الإسلامى ، وقد دعم هذا الاتجاه

---

(٢٥) تهذيب الأخلاق ص ١٧ .

(٢٦) تهذيب الأخلاق ص ١١٩ .

(٢٧) فلسفة الأخلاق فى الاسلام ص ١٥٣ .

ما ورد في القرآن والسنة من الحث على الاعتدال والبعد عن الإفراط والتفريط في الأمور من مثل قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ ﴾ (٢٨) .

ويعبر ابن مسكويه عن تبنيه لنظرية الأوساط فيقول في ( تهذيب الأخلاق ) - بعد حديثه عن أمهات الفضائل - ما يأتي :-

« ولما كانت هذه الفضائل أوساطا بين أطراف ، وتلك الأطراف هي الرذائل وجب أن تفهم منها ... وينبغي أن تفهم من قولنا إن كل فضيلة فهي وسط بين رذائل ما أنا واصفه .... ينبغي أن يفهم معنى الوسط من الفضيلة إذا كانت بين رذائل بعدها منها أقصى البعد ، ولهذا إذا انحرفت الفضيلة عن موضعها الخاص بها أدنى انحراف قربت من رذيلة أخرى . ولم تسلم من العيب بحسب قربها من تلك الرذيلة التي تميل إليها . ولهذا صعب جدا وجود هذا الوسط ، ثم التمسك به بعد وجوده أصعب » (٢٩) .

ويقرر الغزالي أيضا أن الفضيلة وسط بين طرفين واعتدال ، لأن كلا طرفي قصد الأمور ذميم . ولكن إذا كان أرسطو قد أحال تحديد الوسط العادل إلى العقل ، وإلى خبرة الرجل الحكيم ، فإن الغزالي يرى أن تحديد الوسط وحد الاعتدال من اختصاص العقل والشرع معا (٣٠) .

ولعل شيوع نظرية الأوساط في الفكر الاسلامي يوحى بأنها مأخوذة أو متأثرة بنظرية الأوساط الأرسطية . فهل حدث بالفعل نقل أو تأثر في هذا الصدد ؟

---

(٢٨) سورة الاسراء ٢٩ . وقد ذهب أحد الباحثين إلى أن معيار الفضيلة الإسلامية ليس الوسط ، وإنما معيارها الوحيد هو التناسق الخلقى ، وهي وجهة نظر جديرة بالاعتبار (راجع تفصيل ذلك في : الفضائل الخلقية في الإسلام للدكتور أحمد عبد الرحمن ابراهيم - الرياض - ١٩٨٢) .

(٢٩) تهذيب الأخلاق ٢٤ ، ٢٥ .

(٣٠) فلسفة الأخلاق في الإسلام ١٥٦ .

يجيب المرحوم الدكتور دراز على ذلك بالنفى القاطع ويقول :-

« لعل من المفيد أن نسجل تقارباً بين النظريتين ، ولكننا نرى على وجه التحديد أن مسألة معرفة ما إذا كان يوجد أولاً يوجد بينهما بنوة تاريخية - غير مطروحة . فالدنيا كلها تعرف أن القرآن ( الذى استمد منه المسلمون أصول نظريتهم ) لاحق لنظرية أرسطو ، ولكن الدنيا كلها تعرف من ناحية أخرى ، أن من الخطأ البين تاريخياً القول بفرض حدوث استعارة ، فإن الصلة بين الفكر الإسلامى والفلسفة الهلينية لم تبدأ فى الواقع إلا بعد قرنين من ظهور الإسلام » (٣١) .

### أقسام الفضيلة :

يقسم أفلاطون الفضيلة إلى قسمين :

- ١ - فضيلة فلسفية وتمثل فى عمل الخير الذى يكون مؤسساً على التفكير وفهم الأساس الذى يبنى عليه العمل ، إذ أنه ليس يشترط فى الفضيلة معرفة ما هو الحق فقط ، بل يشترط أيضاً معرفة لم كان هذا الحق حقاً ..
- ٢ - فضيلة عادية تقليدية : وهى العمل الخير الناشئ عن عرف أو تقليد أو غريزة أو عطف . فعمل الخير لأن الآخرين يعملونه من غير فهم لماذا كان هذا حقاً هو فضيلة الناس الطيبين من عامة الناس . ولكن أفلاطون لم يجرّد الفضيلة العادية من القيمة . بل جعل لها دوراً فى التهيئة والاستعداد للفضيلة الفلسفية فالإنسان لا يستطيع أن يقفز إلى قمة الفضيلة الفلسفية دفعة واحدة ، ولهذا فإنه لابد له من التدريب والتدرج فى السير للوصول إليها ، ويساعد على ذلك الاعتياد على الأفعال الفاضلة ، وغرس الفضائل العرفية والعادات الحسنة ، حتى إذا جاء دور التفكير والتأمل كان الاستعداد لذلك حاصلًا ، واستطاع الإنسان أن يصعد إلى الفضيلة الفلسفية على هذا الأساس (٣٢) .

(٣١) دستور الأخلاق فى القرآن ٦٧٠ .

(٣٢) قصة الفلسفة اليونانية ١٢٢ / ١٢٣ .



وهناك تقسيمات أخرى عديدة للفضيلة مبنية على اعتبارات مختلفة .  
ويكفى هنا أن نشير إلى بعض هذه التقسيمات . فالألا هوتيون يقسمون الفضائل إلى فضائل لا هوتية وموضوعها الله وهى الإيمان والرجاء والمحبة ، وفضائل عقلية وموضوعها أمور تتعلق بالملكات العقلية للإنسان وتشمل فى : التمييز والحكمة ، وفضائل أخلاقية وعلى رأسها الفضائل الأصلية .

ولبعض المحدثين تقسيم آخر تبعا للموضوع إلى : فضائل شخصية مثل العفة والشجاعة والحكمة ، فكلها فضائل تعمل على ضبط النفس وتهذيبها ، وفضائل اجتماعية تشمل العدل والاحسان ، وفضائل دينية تشمل الفضائل التى ينبغى على المرء أن يتصف بها فى صلته بخالقه (٣٣) .

وهناك تقسيمات أخرى إلى فضائل إيجابية كالأمل مثلا لأنه يحمل صاحبه على العمل فى سبيل الحياة . وفضائل سلبية كالزهد لأنه يجعل صاحبه راضيا بما قد يكون عليه من سوء الحال . وفضائل فردية كالقناعة لأنها تخص صاحبها بالذات ، وفضائل اجتماعية كالامانة لأن الإنسان يحتاج إليها حين يعامل الناس (٣٤) . وهذه تقسيمات يمكن أن تتدرج تحت التقسيم السابق .

ومن بين التقسيمات المعاصرة نجد دورثيل Dupréel يقسم الفضائل الى قسمين :

١ — فضائل مباشرة وهى التى تنتج قيمتها مباشرة من نتائج ممارستها ويرجع هذا النوع من الفضائل الى فضيلتين اثنتين فقط وهما الاحسان ( أو المحبة ) والعدالة .

٢ — فضائل غير مباشرة لا تقاس قيمتها بقيمة نتائجها المباشرة ، بل تقدر قيمتها بوصفها كمالا لصاحبها مثل الشجاعة والعفة والتواضع والحشمة والصدق والإخلاص والأمانة .

(٣٣) الاخلاق ، لأحمد أمين ١٩٧ ، ١٩٨ ، والاخلاق النظرية ١٥٤ .

(٣٤) الأخلاق عند الغزالي لركى مبارك ص ١٢٨ ، ١٢٩ .

ولكن دوبريل يعترف مع ذلك بأن هذا التقسيم غير دقيق ، هذا فضلا  
عن أنه يفتقد الأساس الذي يقوم عليه<sup>(٣٥)</sup> .

وفيما يلي نذكر كلمة موجزة عن بعض الفضائل الرئيسية .. ..

---

(٣٥) الأخلاق النظرية ١٥٥ / ١٥٦ .

## الحكمة

الحكمة بصفة عامة تعنى الإصابة في العلم والعمل ، وعلى ذلك يكون الرجل الحكيم هو الرجل البصير بوضع الأمور في نصابها . وتعنى الحكمة لدى أرسطو المعرفة النظرية والعملية ، فهي فضيلة عقلية تمكن صاحبها من حسن القيام بعمله (٣٦) .

وقد عرف ابن مسكويه الحكمة بأنها « فضيلة النفس الناطقة المميزة » وتمثل هذه الفضيلة في العلم بالأمور الإلهية والأمور الإنسانية . ويثمر هذا العلم معرفة المعقولات « أيها يجب أن يفعل ، وأيها يجب أن يغفل » .

ويذهب ابن مسكويه إلى أن الحكمة تحتأ أقسام هي الذكاء ، والذكور ، والتعقل ، وسرعة الفهم وقوته ، وصفاء الذهن ، وسهولة التعلم ، وهذه الأشياء يكون حسن الاستعداد للحكمة ، كما يذهب أيضا إلى أن الحكمة « وسط بين السفه والبله » . أما السفه فهو استعمال القوة الفكرية فيما لا ينبغي ، وكما لا ينبغي ، وأما البله فهو تعطيل القوة الفكرية بالإرادة (٣٧) .

ويذهب الغزالي أيضا في الإحياء وميزان العمل إلى أن الحكمة فضيلة القوة العقلية . وتنقسم الحكمة عنده إلى حكمة نظرية وحكمة خلقية . فالحكمة النظرية خاصة بالعلوم الكلية الضرورية والنظرية التي تتلقاها النفس من الملائكة كالعلم بالله تعالى وصفاته وملائكته وكتبه ورسوله وأصناف خلقه في العالم . والحكمة الخلقية حالة وفضيلة للنفس العاقلة بها تسوس القوة الغضبية والشهوية ، وتقدر حركاتها بالقدر الواجب في كل الأحوال ، وهي العلم بصواب الأفعال (٣٨) .

(٣٦) الأخلاق النظرية ١٦٢ .

(٣٧) تهذيب الأخلاق ١٨ ، ١٩ ، ٢٦ .

(٣٨) انظر أيضا فلسفة الأخلاق في الإسلام ١٥٩ ، ١٦٠ .

## الشجاعة

الشجاعة هي مواجهة الألم أو الخطر عند اللزوم في ثبات ، وهي إحدى الفضائل الأربع الرئيسية في الفلسفة اليونانية . وقد عرفها ابن مسكويه بأنها : « فضيلة النفس الغضبية ، وتظهر في الإنسان بحسب انقيادها للنفس الناطقة المميزة ، واستعمال ما يوجهه الرأي في الأمور الهائلة » .

ويندرج تحت الشجاعة فضائل أخرى هي : كبر النفس ، والنجدة ، وعظم الهمة ، والثبات ، والصبر ، والحلم ، وعدم الطيش ، والشهامة ، واحتمال الكد (٣٩) .

وهناك ثلاث رذائل تضاد الشجاعة وهي : الإفراط في الخوف ، وانتفاء الخوف ، والتهور . وهكذا نجد أن الشجاعة ليست مساوية لعدم الخوف كما يتوهم بعض الناس . فهناك أخطار يجب على العاقل أن يخافها ، ولذلك فإن من تمام الشجاعة أن يخاف الشجاع ما ينبغي أن يخاف ، وفي الوقت نفسه يضبط نفسه ويتحمل أخطاره بدافع الشعور بالواجب .

فالشجاعة الحقيقية إذن - لا تقوم - في عدم الخوف من شيء ، بل تقوم في الخوف مع الحكمة ، والتجرؤ دون تهور .

وليست الشجاعة قاصرة على الشجاعة في ميادين القتال ، فإن هناك كثيرا من مجالات الحياة اليومية تحتاج إلى شجاعة لا تقل عن شجاعة الجنود في ميادين الحروب . فالشجاعة توجد في مواجهة الأمراض والآلام ، وفي مخاطر البحر والجبل ، وفي الأزمات الاقتصادية ، وفي كل مصائب الحياة . ومن الشجاعة نوع يطلق عليه الشجاعة الأدبية ، وتمثل في أن يبدى الإنسان رأيه وما يعتقد أنه الحق بصرف النظر عما يترتب على ذلك من نتائج (٤٠) .

(٣٩) تهذيب الأخلاق ١٨ ، ٢١ .

(٤٠) الأخلاق لأحمد أمين ص ٢٠٥ - ٢٠٧ ، والأخلاق النظرية ١٧٨ ، ١٨٠٠ .

## العفة

العفة هي اعتدال الميل الى اللذة وخضوعه لحكم العقل . وظهور هذه الفضيلة في الإنسان يكون - كما يقول ابن مسكويه - بأن يصرف شهواته بحسب الرأى ، ويعنى بذلك أن يوافق التمييز الصحيح ، حتى لا ينقاد لها ، ويصير حرا غير متعبد لشيء من شهواته . ويندرج تحت العفة عنده فضائل أخرى وهي : الحياء ، والدعة ، والصبر<sup>(٤١)</sup> ، والسخاء ، والحرية والقناعة ، والدمائة ، والانتظام ، وحسن الهدى ، والمسألة ، والوقار ، والورع .

كما يذهب ابن مسكويه أيضا إلى القول بأن العفة وسط بين رذيلتين وهما : الشر ، وخمود الشهوة ، فأما الشر فهو الانهماك في اللذات والخروج فيها عما ينبغى ، وأما خمود الشهوة فهو السكون عن الحركة التى تسلك نحو اللذة الجميلة التى يحتاج إليها البدن في ضروراته ، وهى ما رخص فيه صاحب الشريعة والعقل<sup>(٤٢)</sup> .

---

(٤١) يفرق ابن مسكويه بين الصبر الذى يندرج تحت فضيلة العفة والصبر الذى يندرج تحت فضيلة الشجاعة بأن هذا يكون فى الأمور الهائلة ، وذلك يكون فى الشهوات الهائجة . ( تهذيب الأخلاق ٢١ ) .

(٤٢) تهذيب الأخلاق ١٨ ، ٢٠ ، ٢٧ .

وهناك فرق بين العفة والزهد أو التقشف . فالعفة تعنى الاعتدال ، والمعتدل أو العفيف هو - كما يقول أرسطو - الذى « يشتهى ما يجب عليه أن يشتهيه ، وهذا أيضا هو ما يقضى العقل باشتهائه » ، أما الزهد فإنه يعنى الحرمان ، ويقال فى تعريفه إنه « الامتناع الارادى ليس فقط من الزوائد ، بل وأيضا من الضروريات وفرض الآلام والمجاهدات على النفس ابتغاء الحصول على مزيد من السيطرة على الذات » . ولكن الزهد الأخلاقى ينبغى ألا يتجاوز الحد المعقول ، وإلا انقلب إلى تعذيب للذات(٤٣) .

وأفضل الطرق فى الحياة أن يتمتع الإنسان بالملذات الطيبة فى حدود الأخلاق غير متجاوز بذلك الحدود المشروعة ، يقول القرآن :

﴿ قل من حرم الله زينة التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق ؟ قل هى للذين آمنوا فى الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة ﴾(٤٤) .

فالعفة ليست القضاء على الشهوات والرغبات وإنما الاعتلاء بها وتهذيبها وفرض رقابة العقل عليها(٤٥) .

---

(٤٣) الأخلاق النظرية ١٨٢ ، ١٨٣ .

(٤٤) سورة الاعراف آية ٣٢ .

(٤٥) الاخلاق لأحمد أمين ٢١٥ ، ٢١٦ .

## العدل

العدل هو إعطاء كل ذي حق حقه ، وهو فضيلة فردية واجتماعية . أما أنه فضيلة فردية فذلك لأنه يدل على مزاج ذاتي خاص عند الانسان العادل ، وأما أنه فضيلة اجتماعية فمن حيث مراعاة هذه الفضيلة لحقوق الغير . ومن هنا ذهب أرسطو إلى أن العدالة لما كانت تهم المجتمع المدني فإنها فضيلة بالنسبة إلى الغير وليست فضيلة مطلقة<sup>(٤٦)</sup> .

وقد كان أفلاطون يرى أن العدالة ليست فضيلة خاصة ولكنها حال التناسب والصالح الناشئ عن اجتماع الحكمة والشجاعة والعفة . :أما العدالة الاجتماعية فهي تحقيق مثل هذا النظام في علاقات الأفراد ، فإن الرجل الصالح في نفسه صالح بالضرورة في معاملاته والعكس بالعكس<sup>(٤٧)</sup> .

ويذهب ابن مسكويه إلى أن العدالة ( يحدث للانسان بها سمة يختار بها أبدا الإنصاف من نفسه على نفسه أولا ، ثم الإنصاف والانتصاف من غيره وله ) .

ويندرج تحت العدالة فضائل كثيرة ذكرها ابن مسكويه منها : الصداقة والألفة وصلة الرحم ، والمكافأة ، وحسن الشركة ، وحسن القضاء ، والتودد ، والعبادة ، وترك الحقد ، ومكافأة الشر بالخير ، واستعمال اللطف ، وركوب المروءة في جميع الأحوال ، وترك المعادة .. الخ<sup>(٤٨)</sup> .

والعدل من أقدم ما عرف في المجتمع الانساني من الفضائل . وقد كان قدماء الرومان يمثلون إلهة العدل بامرأة معصوبة العينين ، ممسكة ميزانا ذا كفتين

(٤٦) الأخلاق النظرية ١٦٥ .

(٤٧) تاريخ الفلسفة اليونانية ٩٦ .

(٤٨) تهذيب الأخلاق ١٨ - ٢٣ .

يأخذ يديها ، وسيفاً باليد الأخرى ، ويرمزون بعصب عينيها ، إلى أن العادل ينبغي أن يعمى عن الاعتبار التي تجعله يتحيز من غير حق كغنى وجهه أو ما شاكل ذلك من أسباب ، ويرمزون بالميزان إلى أنه يجب على العادل أن يزن لكل إنسان حقه بالقسط ، وبالسيف إلى أنه يلجأ إلى القوة في تحقيق العدل عند الحاجة إليها (٤٩) .

وقد أشار القرآن الكريم إلى أن قيام الناس بالقسط كان من الأهداف الرئيسية لإرسال الرسل ، وذلك في قوله تعالى : ﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط﴾ (٥٠) .

---

(٤٩) الأخلاق لأحمد أمين ٢٢١ .

(٥٠) سورة الحديد آية ٢٥ .



## المراجع

### ( أ ) مراجع باللغة العربية

- ١ - د . إبراهيم مذكور : دروس في تاريخ الفلسفة .  
المطبعة الأميرية ١٩٥٢ .
- ٢ - أبو بكر ذكرى : مباحث ونظريات في علم الأخلاق .  
دار الفكر العربى ١٩٦٥ .
- ٣ - أبو بكر ذكرى : تاريخ النظريات الأخلاقية .  
دار الفكر العربى ١٩٦٥ .
- ٤ - ابن مسكويه : تهذيب الأخلاق . مكتبة صبيح ١٩٥٩ .
- ٥ - أحمد أمين : الأخلاق . بيروت ١٩٦٩ .
- ٦ - أحمد أمين وزميله : قصة الفلسفة اليونانية .
- ٧ - د . توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية . دار النهضة العربية ١٩٦٧ .
- ٨ - جوزيف بوخينسكى : مدخل إلى الفكر الفلسفى - ترجمة  
د . محمود حمدى زقزوق - مكتبة  
الأنجلو المصرية ١٩٨٠ .
- ٩ - رابوبرت : مبادئ الفلسفة ترجمة أحمد أمين .  
مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٥ .
- ١٠ - د . زكريا إبراهيم : المشكلة الخلقية . مكتبة مصر ١٩٦٩ .
- ١١ - د . زكى مبارك : الاخلاق عند الغزالي : القاهرة ١٩٢٤ .
- ١٢ - د . عبد الرحمن بدوى : الأخلاق النظرية . الكويت ١٩٧٥ .
- ١٣ - الغزالي : إحياء علوم الدين فى ٤ أجزاء .  
طبع مصطفى الحلبى ١٩٣٩ .

- ١٤ - الغزالي : ميزان العمل . تحقيق د . سليمان  
دنيا ، القاهرة ١٩٦٤ .
- ١٥ - الغزالي : معارج القدس . القاهرة ١٩٢٧ .
- ١٦ - كانت : نقد العقل العمل . ترجمة أحمد الشيباني  
بيروت ١٩٦٦ .
- ١٧ - كانت : تأسيس ميتا فيزيقا الأخلاق .  
ترجمة د . عبد الغفار مكاوي  
القاهرة ١٩٦٥ .
- ١٨ - ليفي بريل : الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية .  
ترجمة د . محمود قاسم القاهرة ١٩٥٣ .
- ١٩ - د . محمد عبد الله دراز : دستور الأخلاق في القرآن - ترجمة  
د . عبد الصبور شاهين .  
مؤسسة الرسالة - بيروت ١٩٧٣ .
- ٢٠ - د . محمد عبد الله دراز : دراسات إسلامية . دار القلم بالكويت ١٩٨٠
- ٢١ - د . محمد يوسف موسى : تاريخ الأخلاق مكتبة محمد علي صبيح ١٩٥٣ .
- ٢٢ - د . محمد موسى يوسف : مباحث في فلسفة الأخلاق .  
مطبعة الأزهر ١٩٤٣ .
- ٢٣ - د . محمد يوسف موسى : فلسفة الأخلاق في الإسلام .  
مؤسسة الخانجي ١٩٦٣ .
- ٢٤ - د . محمود حمدي زقزوق : تمهيد للفلسفة .  
مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٧٩ .
- ٢٥ - منصور رجب : تأملات في فلسفة الأخلاق .  
مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦١ .
- ٢٦ - د . نجيب بلدي : مراحل الفكر الأخلاقي . دار المعارف  
١٩٦٢ .

- ٢٧ - يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة . دار  
المعارف ١٩٥٧ .
- ٢٨ - يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ١٩٥٨ .

(ب) مراجع أجنبية :

- (1) Bauch; Bruno:Grundzuge der Ethik. Stuttgart 1935
- (2) Bauch,Bruno:Geschichte der Philosophie bis Kant.Berlin 1919
- (3) Bochenski,J:Wege zum Philosophischen Denken , Freiburg 1962
- (4) Lauth,Reinhard . Ethik,Stuttgart1969
- (5) Müller: Herders Kleines Philosophisches Wörterbuch Freiburg 1962
- (6) Reiner,Hans:Die Philosophische Ethik. Heidelberg 1964.

## فهرس الموضوعات

٧	مقدمة الطبعة الثالثة	
١١	١٠ : مقدمات عامة	الفصل الأول
١٣	١ - علم الأخلاق بين الدين والفلسفة	
١٧	٢ - تعريف علم الأخلاق وموضوعه	
١٩	٣ - فائدة علم الاخلاق	
٢٣	٤ - مهمة علم الاخلاق	
٢٧	٥ - مناهج علم الاخلاق	
٣٠	٦ - الخلق وعوامل تكوينه وعلاقته بالسلوك -	
٣٤	حرية الإرادة	
٣٨	٧ - المسؤولية	
٤٤	٨ - الحكم الخلقى	
٤٧	١١ : نشأة علم الاخلاق وتطوره	الفصل الثانى
٤٩	٢ - الاخلاق فى العصر اليونانى	
٥١	٢ - الاخلاق فى العصر الجاهلى	
٥٢	٣ - الاخلاق فى العصر الاسلامى	
٥٥	٤ - الاخلاق فى العصر الحديث :	
٥٦	● أخلاق ما بعد الطبيعة	
٥٦	● أخلاق الواجب	
٥٧	● الاخلاق النفسية	
٥٨	● الاخلاق الحيوية	
٥٩	● الاخلاق الاجتماعية	

٦١	الفصل الثالث : المقاييس الخلقية
٦٤	١ - المقاييس العملية
٦٩	٢ - المقاييس النظرية
٧٠	٣ - علاقة الأخلاق الدينية بالأخلاق الفلسفية
٧٧	الفصل الرابع : نظريات اخلاقية
٧٨	١ - مذهب اللذة .
٨٥	٢ - نظرية السعادة
٨٦	• نظرية السعادة في الفلسفة اليونانية
٩٧	• نظرية السعادة في الفلسفة الاسلامية
١٠٣	٣ - مذهب المنفعة
١٠٣	• مذهب المنفعة الفردية .
١٠٦	• مذهب المنفعة العامة .
١١٨	٤ - نظرية الواجب عند كانت .
١٣٣	الفصل الخامس : القيم والفضائل
١٣٥	القيم :
١٣٦	• مفهوم القيمة
١٣٧	• أصناف القيم
١٣٩	• طبيعة القيم .
١٤١	• خصائص القيم الخلقية
١٤١	• سلم القيم والخير الاقصى
١٤٢	• خصائص الخير الاقصى
١٤٣	الفضيلة :
١٤٣	• معنى الفضيلة
١٤٣	• الفضيلة لدى سقراط وأفلاطون
١٤٥	• الفضيلة لدى ارسطو

- الفضيلة لدى مفكرى المسلمين ١٤٨
- الحكمة ١٥٤
- الشجاعة ١٥٤
- العفة ١٥٥
- العدل ١٥٧
- المراجع . ١٥٩
- فهرس الموضوعات . ١٦٢

## للمؤلف

- ١ - مقدمة في علم الأخلاق - دار القلم بالكويت ( الطبعة الثالثة ) ١٩٨٣ .
- ٢ - المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت - ( الطبعة الثالثة )  
دار القلم بالكويت، ١٩٨٣ .
- ٣ - مدخل إلى الفكر الفلسفى ( مترجم عن الألمانية ) - مكتبة الأنجلو  
المصرية ( الطبعة الثانية ) ١٩٨٠ .
- ٤ - تمهيد للفلسفة ( الطبعة الثانية ) مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٧٩ .
- ٥ - الإسلام فى الفكر الغربى - دار القلم بالكويت ( الطبعة الثانية ) ١٩٨١ .
- ٦ - ثلاث رسائل فى المعرفة للإمام الغزالى - مكتبة الأزهر ١٩٧٩ .
- ٧ - الشك المنهجى عند الغزالى وديكارت وأهميته فى تأسيس فلسفتيهما - مجلة  
عالم الفكر بالكويت ( أكتوبر - ديسمبر ١٩٧٣ ) من ص ٢٥٠ إلى ص  
٢٥٠ .
- ٨ - الفلسفة ومشكلة الشك - مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية والاجتماعية  
( كلية التربية جامعة طرابلس - ليبيا - أكتوبر ١٩٧٦ ) من ص ١٢٣ إلى  
ص ١٤٧ .
- ٩ - الاسلام ومشكلات المسلمين فى ألمانيا . مكتبة وهبة بالقاهرة ١٩٨١ .
- ١٠ - الحضارة والمسؤولية . مجلة كلية أصول الدين بالقاهرة ١٩٨١ .
- ١١ - الإسلام فى الفكر الاستشراقى . حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية  
بجامعة قطر ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢ ( من ص ١٠٣ إلى ١٦٨ ) .
- ١٢ - الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضارى ( تحت الطبع )







تطلب جميع منشوراتنا من :

**دار القلم الكويت**

شارع السور - عمارة السور - بجوار وزارة الخارجية  
ص . ب : ٢٠١٤٦ - هاتف / ٢٤٥٧٤٠٧ / ٢٤٥٨٤٧٨

**دار القلم دبي**

ص . ب : ١١٨١٧ - هاتف / ٤٣٣٨٨٦



نداء لجميع منشوراتنا من :

## دار القسليم الكويت

شارع السور - عمارة السور - بجوار برارة الخار حية  
د. ب : ٢٠١٤٦ - هاتف : ٢٤٥٧٤٠٧ / ٢٤٥٨٤٧٨

## دار القسليم دبي

د. ب : ١١٨١٧ -- هاتف : ٤٣٣٨٨٦